تاريخ الفكر الفلسفي

في الإسلام

المقدمات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير . اسكندرية
ت : ٩٠٣٠١٦٣

تاريخ الفكر الفلسفي
في الإسلام
[illegible] علم الكلام - الفلسفة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

لقد صدرت الطبعة الأولى في بيروت في صورة تختلف بعض الشيء عن الطبعة التي نحن بصددها . ذلك لأننا أجرينا تعديلات على الكتاب في جملته ، مادة وشكلاً .

فمن حيث الشكل نجد الجزء الأول من الكتاب في هذه الطبعة مشتملاً على : المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية . وسيختص الجزء الثاني بدراسة الحركة الروحية في الإسلام وشخصيات الصوفية ومواجدهم .

هذا وقد أضفنا الجديد على مادة الكتاب ولا سيما في الفصل الخاص بالفارابي ، إذ تعرضنا لدراسة « المدينة الفاضلة » عنده تفصيلاً ، وعقدنا مقارنات مستفيضة بين آراء كل من الفارابي وأفلاطون بهذا الصدد ولم تخل الفصول الأخرى في الكتاب من إضافات أو تنقيحات أو استدراكات على الطبعة الأولى ومع هذا فإننا نرجو أن تتاح لنا فرصة تالية لطبع الكتاب في غير هذه الظروف الملحة ، حتى نستطيع أن نصل به إلى المستوى الأكمل من حيث الطبع والمادة العلمية إن شاء الله .

ولا يسعني ـ وقد اكتملت طبعة الكتاب ـ إلا أن أتوجه بالشكر إلى تلميذي السيد / محمد محمد قاسم المعيد بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، فقد تحمل عبء مراجعة تجارب الكتاب وإنجاز فهارسه ، فله مني خالص الشكر .

وإلى الله العلي القدير نتوجه بدعوات من شغاف القلب أن يهبنا من القوة والعزم على أن نعمل ما فيه صلاح الأمور ، وتثبيت السرائر ، وترسيخ الأقدام وتأصيل العلوم .

وإليه المرجع والمآب ، ومنه التوفيق سبحانه .

المؤلف

د . محمد علي أبو ريان

تصدير[1]

على الرغم من أن القرآن لا يعتبر في جوهره كتاب فلسفة أو علم على النحو الذي نعهده في تصانيف العلوم ، إلا أن آياته الكريمة تحض المؤمنين وغيرهم على النظر في ملكوت السماء والأرض والتأمل في بديع مخلوقات اللّه وعجائب صنعه ، حتى يستدلوا على وجود الخالق من آثار خلقه ، فتكون الموجودات دالة على وجود موجودها . وحينما واجه الدين الجديد الأديان والنحل الأخرى التي سبقته إلى الانتشار في نفس المنطقة كالصابئة واليهودية والمسيحية ، كان على حملة العلم والمثقفين من المسلمين أن يهبوا للدفاع عن الدين في مواجهة الخصوم ، فينشأ علم الكلام . وتتعقد مشكلة الحكم والخلافة ، فيتفرق المسلمون إلى شيع يدعم كل منها موقف كلامي ، وسرعان ما تلتاث هذه المواقف بالفلسفة بعد أن يعرف المنطق والفلسفة اليونانية طريقهما إلى الحياة العقلية عند المسلمين ، فتنشأ الفلسفة الإسلامية . وفي خضم هذا الصراع السياسي والجدل العقائدي نرى فريقاً من خلصاء المؤمنين يهرعون للنجاة بأنفسهم من مغريات العصر وشروره ، وهم يشخصون بأبصارهم - في حزن وأسى - إلى الماضي القريب ، إلى السيرة العطرة لصاحب الدعوة (ص) وتابعيه بإخلاص إلى يوم الدين ، فيتجردون عن

(١) مقدمة الطبعة الأولى ١٩٧٠ بيروت

العلائق بالكلية ويعكفون على العبادة والتبتل والتهجد قبلتهم الآخرة وحسن المآب ، فيكون من هؤلاء . الزاهدون ، والسائحون والبكاؤون والصوفية ـ وتختلط هذه الحركة الروحية بالفلسفة : فينشأ علم التصوف الإسلامي

وهكذا تكاملت فروع الفلسفة الإسلامية الثلاثة وهي : علم الكلام والتصوف والفلسفة ، باعتبار المنطق أداة للفلسفة بحسب النظرية الأرسطية التي لقيت القبول عند المسلمين وكتابنا هذا يتناول في جزءيه : هذا التراث العقلي الإسلامي في جملته فالجزء الأول منه يشتمل في قسمه الأول على دراسة موجزة للمقدمات العامة للفلسفة الإسلامية ، ثم نشأة علم الكلام ومدارسه . ويختص القسم الثاني بدراسة عامة للتصوف الإسلامي أما الجزء الثاني من هذا الكتاب فقد اقتصرنا فيه على المواقف الفلسفية البحتة في الإسلام .والأمر الذي لا مراء فيه أن التاريخ للحياة العقلية عند المسلمين ، لا تكفي فيه هذه الصفحات المحدودة ، وقد يكون في عملنا هذا إغفال لتفصيلات أو لشخصيات لها قدر من الأهمية،ولكننا أردنا أن نعطي للقارىء فكرة عامة تغطي هذا المجال حتى تتحدد أبعاده الرئيسية ، بحيث تكون هذه الدراسة حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي العام الذي سبق لنا أن أخرجنا منها كتابين في الفلسفة اليونانية ، وكتاباً آخر في الفلسفة الحديثة ، ولا يبقى على اكتمال هذه السلسلة التاريخية للفكر الفلسفي العام ـ بعد إخراجنا للكتاب الذي نقدم له اليوم ـ سوى مؤلف عن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، نشرع الآن في الإعداد لإخراجه .

ونحن نرجو أن نكون بعملنا هذا قد أسهمنا في إقامة الصرح الثقافي الشامخ لبلادنا ولأمتنا الكبرى في مسيرتها المظفرة نحو مستقبل مشرق مجيد ، يؤسسه العقل ويدعمه الإيمان . والله الموفق سواء السبيل .

دكتور محمد علي ابو ريان

القسم الأول

المقدمات العامة وعلم الكلام

(١)

مقدمات عامة
في الفلسفة الإسلامية

الفصل الأوّل

مشكلة الفلسفة الإسلامية

مقدمة عامة

ليس هناك شك في أن التفكير الفلسفي المنظم قد بدأ عند اليونانيون ، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والألوهية وناقشوها بأسلوب منطقي ، واتخذوا بصددها مواقف خاصة . أي « مذاهب » دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية . وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقيني بأن ثمة قانوناً أزلياً Logos ينظم سائر الظواهر ، وأن شيئاً ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون . وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة في نشأتها الأولى . واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التي لا تحمل في طياتها تبريراً منطقياً مقنعاً .

على أن انتشار الفلسفة اليونانية في شرقي حوض البحر الأبيض المتوسط أي في منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام جعل من الضروري أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان ، لا سيما وأن الموضوعات التي تصدى لمعالجتها الفلاسفة لا تبتعد كثيراً عما تعرضت له الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية ، فالفلسفة تعتمد

على التفسير العقلي أما الدين فإنه يستند أولاً إلى الدليل النقلي . ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقي ، ويستند في مجمله إلى المبادىء الأساسية للمنطق العقلي ، أما في مجال الدين فإن الإيمان المطلق بصدق الوحي والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطي للحقيقة سندها وتبريرها في الواقع .

وكان لا بد من أن تفضي المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض او تزاوج أو تأثير أو تأثر على أي صورة من صور انتشار التيارات الثقافية . وإذن فقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلماتها لا سيما عند الخصوص ، أي أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير المستمدة من النصوص الدينية وحدها .

وكان من المستحيل أيضاً أن يقبل هؤلاء طواعية موقفاً يزدوج فيه الولاء للدين والفلسفة ، بحيث يسيران معاً في حياد وتواز دون أدنى محاولة للالتقاء أو التفاعل .

لقد كان رجال الصدر الأول في كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلي للنصوص الدينية ويرفضون جميع صور التأويل التي تجعل للنص ظاهراً وباطناً ويقنعون بالاستعداد المباشر من ظاهر النصوص ، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية ، أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين .

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة . وهكذا نشأ علم الكلام المسيحي ، وكذلك علم الكلام الإسلامي ، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين ، بل كانوا يستندون أولاً إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات .

ولما ظهر قصور هذا المنهج في حق من لا يسلم بالعقيدة أصلاً . وكانت الفلسفة لا تقوم على النقل أو الإيمان بل تبدأ من نقطة الصفر ولا تسلم إلا بقواعد المنطق الأساسية ، لهذا كان لا بد من أن تتطور المواقف الكلامية ويتعدل أسلوبها لكي تلتقي مع النظرة الفلسفية . وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلي لمفاهيم الدين وقضاياه .

ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء ، وقد تمثل هذا الاتجاه في مواقف المعتزلة المتأخرين وفي كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال في كتاب « المواقف » لعضد الدين الايجي ، غير أن استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث في زمن قبل هذا .

فنحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية إنما يرجع في أصله إلى مشكلات علم الكلام .

ومن ثم فإن التقاء الفلسفة بالدين كان لا بد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل ، والتعايش الذي لا مفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحي والعقيدة ، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التي تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية في صورتها المتأخرة وقضايا الإسلام الأساسية .

غير أن هذه المحاولات لم تمر بسلام ، فقد حدثت ردود فعل مختلفة ، وبدرجات متفاوتة إذ تصدى الغزالي للفلسفة وكفر متحليها في مسائل معينة ولكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى ، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلته من المتشددين في التمسك بالصورة الأولى المخلصة للإسلام عند بدء ظهوره ، يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق .

على أن فريقاً ثالثاً من المؤمنين ممن نبذوا أسلوب اللجاج العقلي ومضوا شوطاً بعيداً في طريق الإيمان الخالص والحب الصادق والنشوة الحمسة سلكوا مسلك الزهد والتقشف خوفاً على العقيدة من مغبة الخلاف الذي

استشرى حول مشكلة الإمامة والآي المتشابه وهرباً من مغريات الترف وحياة الحضارة التي اقبلت على المسلمين بعد فتوحاتهم المظفرة ، وبذلك ظهرت طوائف الزهاد والعباد الخاشعين والبكائين من أصحاب المواجد والأذواق الذين وضعوا البذور الأولى لقيام الحركة الصوفية في الإسلام ، وقد ظهر التصوف كرد فعل تطهري على جميع صور الجدل حول العقيدة ، وكذلك ضد تيار التزمت الفقهي ، ويلاحظ أنه قد ظهر اتجاه غالب إلى الزهد والتصوف بعد أن استشرى خطر محنة خلق القرآن .

وقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلي في التسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة ، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية أي بالذوق أو بالحدس وهو ضرب من الاتصال أو الاحتكاك المباشر بالجهد الخلاق ، تتم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحس من ذوات مجردة .

وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون ، كان على أساطين حركة التصوف الإسلامي أن يفسحوا لها مجالاً في مواقفهم المذهبية ، وهكذا ظهر تيار التصوف الفلسفي عند ابن سيناء والسهروردي الخ .

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن التراث العقلي والروحي عند المسلمين تنحصر دراسته في فروع ثلاث :

- علم الكلام .
- الفلسفة البحتة .
- أخيراً التصوف بأنواعه .

الفلسفة الإسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفي الإنساني

إذا كانت الفلسفة اليونانية هي الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفي الإنساني فهل تعد الفلسفة الإسلامية مجرد استمرار للحركة الفلسفية عند

اليونان أم أنها انتاج عقلي أصيل ينتمي إلى البيئة التي أصدرته بأكثر من سبب ؟

لقد اختلف الباحثون في تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية من التراث الإنساني الفلسفي ، فذهبت طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم ، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية ، والإسهام فيها بجديد يذكر ، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمي المتصل .

ولا شك أن الفريق الأول من الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الإسلامية إنما يرجع في دعواه إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الإبداع الفلسفي على اللاحقين إذ أنها ـ بحسب رأيهم ـ قد أكملت رسالة الفلسفة في تفسير الكون والإنسان المبدع الأول ، ومن ثم فلم يبق للخلف إلا أن يجيد النقل عنها ويتقن الشرح لنصوصها والإبانة عن متعلقاتها ، والتعليق على مسائلها . وقد سار على هذا الدرب الهللينيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء فيسلموه إلى المدرسين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود . فكأن دور المسلمين في هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفي اليوناني .

وكان قصارى جهدهم ـ بحسب هذا الزعم الأخير ـ أن يجيدوا نقله إلى اللغة العربية بدون تعديل أو تحوير أو معارضة جدية ، فتكون الفلسفة الإسلامية هي بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية ، وبذلك ينتفي أن يكون للمسلمين أي فضل في المشاركة في تكوين هذا التراث والاسهام في حل قضاياه أو بمعنى آخر إنكار أن يكون للعرب أو المسلمين إنتاج فلسفي ذو أصالة أو إبتكار .

وثمة صورة أخرى للخلافات الدائرة حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وهي تتعلق بتسمية هذا التراث ، فهل هو تراث فلسفي عربي إستناداً إلى أن

اللغة العربية كانت لغة الإنتاج الفلسفي ، وأن القرآن وهو دستور المسلمين قد نزل بالعربية ، وكذلك لأن العرب هم اصحاب الفورة الإسلامية التي حددت مصير الإسلام وأعطته الدفعة الأولى القوية على طريق النجاح والإنتشار ، أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية من حيث أن منتحليها وكبار شخصياتها كان معظمهم من شعوب إسلامية غير عربية أي من الفرس والخراسانيين والأتراك .

رأي القائلين بأنها فلسفة عربية :

يرى أصحاب هذا الرأي ومنهم مستشرقون وقليل منهم من المؤرخين العرب(١) أن الفلسفة العربية نشأت في أحضان الثقافة العربية التي تمثلت في القرآن وفي العلوم العربية التي صدرت عن الجنس العربي ، فالعرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية ، ومن ثم فان التراث العقلي الفلسفي العربي إنتاج عربي مدين بوجوده للجنس العربي من حيث أن العرب هم الذين حملوا لواء الدفعة الأولى للدين وللثقافة الإسلامية .

القائلون بانها فلسفة إسلامية :

على أن هذا الرأي القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق ، فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية ، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصريين وأتراك ، وقد

---

(١) من المستشرقين : منك ، ودي ولف ، وأميل بربيه ، ونللينو ، ومن العرب : لطفي السيد ، وأفراد آخرون معاصرون ممن يتخوفون من أن ينسحب مفهوم التسمية الإسلامية على المعنى العقائدي للإسلام ، وسنرى أن التمييز بين معنيي : الاسلام الحضاري والإسلام العقائدي سيزيل هذا اللبس ، بحيث يمكن أن نسمي الفيلسوف اليهودي أو المسيحي الذي أنتج فلسفة في ظل الحضارة الإسلامية وفي سياق مضامينها وروحها ـ فيلسوفاً إسلامياً بالمعنى الحضاري لهذه الصفة دون أن تمس هذه التسمية عقيدته الأصلية

كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية ، هذا بالإضافة إلى مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أظلتهم الحضارة الإسلامية في عهدها الزاهر .

ومن ناحية أخرى فانه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الاسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبه المغلقة ، لما تيسر لهم التعرف المتكافىء على التراث العقلي للعالم القديم ، فتاريخ العرب العقلي في العصر الجاهلي لم يحمل أي بذور تصلح للتطور بقوتها الذاتية فتنشأ عنها مواقف فلسفية جادة .

وكذلك فاننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامي أو الفلسفي في أول نشأته عند المسلمين فاننا نجدها موضوعات إسلامية بحتة يثور الجدل حولها إما في مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين أو في مواجهة موجة التزمت السني ، والتزام حرفية النصوص الدينية ، أو التحجر الفقهي الذي كاد يعصف بما في الدين من شحنات روحية مشتعلة وإيمان دافق حمس . على أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب ، وتستهدف غاية دينية بحتة ، ولئن صح هذا على علم الكلام فانه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفي عند المسلمين ، وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقوا ـ من الخارج ـ مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفي الأجنبي وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد ، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكري حر وجاءت متأثرة بالمناخ العقلي الإسلامي(1) .

وقد أشار فريق من الإسلاميين ـ ومن بينهم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أنه لا يصح أن نجري أي تغيير في التسمية التي ارتضاها كتاب المسلمين

---

(1) من القائلين بأنها فلسفة اسلامية : هورتن ودي بور وجوتييه ، وكارادفو .

السابقين من أصحاب هذا التراث ، فقد وضعوا لهذا التراث العقلي اسماً خاصاً فلا يجب أن نحيد عنه[1] فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام أو متفلسفة الإسلام .

المنكرون للفلسفة الإسلامية :

أصحاب هذا الرأي ينكرون على فلاسفة الإسلام الجدة والاصالة في تفكيرهم الفلسفي ، ويعتبرونهم مجرد نقلة للتراث اليوناني الفلسفي ، أي وسطاء أدوا دوراً كان لا بد لهم أن يؤدوه في عملية نقل التراث ، فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم في نقل تراث اليونان الفلسفي والعقلي إلى المسلمين في عهد إزدهارهم .

وهذه الطائفة من المنكرين تبني آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة . تشكك في قدرة العقل العربي على التفلسف وترى أنه ليس في مقدور العرب أن يتفلسفوا لأنهم من الجنس السامي ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآري ـ واليونانيون القدماء منهم ـ هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك .

وكان الكونت جوبينو هو أول من أثار هذه المشكلة وميز الجنس الآري على الجنس السامي بصفة عامة ، وجاء مستشرق آخر وهو كارل هينرش بيكر وقارن بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التي لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية فانها تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع ، وفيما يختص بالفلسفة يرى بيكر أنه بينما تخضع الروح الإسلامية للطبيعة الخارجية فتفني الذوات الفردية في كل لا تمييز فيه فلا تتصور الأفكار إلا على الإجماع ـ نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما محك النظر الفلسفي ،

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ القاهرة ١٩٤٤ ـ الطبعة الأولى ص ٢١

ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين[1]

وكذلك استند رينان وكوزان وجوتييه إلى الدراسات اللغوية ليخرجوا منها إلى تقييم الشعوب إلى سامية وآرية ، وأفراد خصائص ثابتة لكل من الجنسين وقال رينان بهذا الصدد «أنا أول من عرف أن الجنس السامي إذا قوبل بالجنس الهندي الأوروبي يعتبر حقاً تركيباً أدنى للطبيعة الإنسانية ، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية فانها تمتاز بالكثرة والتعقيد والساميون يعتنقون التوحيد المطلق الذي يتمشى مع فطرتهم الساذجة ، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية»

وتابع جوتييه موقف رينان وذكر أن العقل السامي عقل مباعدة وتفريق يدرك الجزئيات دون ربط بينها أما العقل الآري فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط الجزئيات في كل متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية متداخلة متدانية[2] .

وقد أجمل جوتييه مناقشة المشكلة التي أثارها هؤلاء العنصريون قائلاً : «أن هذه هي عقلية الدين الاسلامي (السامية) وروحه في حقيقتها ووقائعها ما ظهر منها وما بطن ، هو دين سام بحث مفرق وموحد بأضيق المعاني وغير عقلي ، لا يتفق والتفكير الحر ، وقليل الميل إلى التصوف ، ولو في عهده الأول على الأقل ، ومن ثم في روحه الحقة ومن المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الاغريقية الآرية بأعمق المعاني ، إذ هي فلسفة مجمعة حلوية عقلية حرة التفكير مثالية وتصوفية[3]»

وبناء على هذه النتيجة العامة التي ساقها جوتييه يكون العقل السامي

---

(١) التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية تراث الأوائل ، كارل هيرش بيكر ترجمة ع بدوي

(٢) جوتييه المدخل إلى الفلسفة الاسلامية (الترجمة العربية) ص ٦٦

(٣) المدخل ص ١٧٦

عاجزاً عن استخلاص القوانين والقضايا ووضع الفروض أو النظريات ، ومن ثم فانه يمتنع على العقلية الإسلامية أن تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية وبذلك تكون الفلسفة الإسلامية نوعاً من التكرار للفلسفة اليونانية .

وثمة رأي آخر معارض ساقه أوليري الذي يذهب إلى القول بأن العقل العربي عقل يكلف بالماديات ، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفي الذي يسمو على الماديات . وقد غلب على العرب التنافس والنضال في الحياة لصعوبة المعيشة ، فلم يعنوا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة . وإذا صح هذا على العرب في حال الجاهلية والبداوة فلن يصدق عليهم بعد أن تحضّروا .

الرد على دعاة النظرة العنصرية :

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها في دحض آرائهم التي أخذت في التلاشي تدريجياً منذ أوائل القرن العشرين وساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية التي كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدنية الحديثة وظهور أدباء وعلماء وفلاسفة من بينها ، الأمر الذي يكذب دعوى التحجر الجنسي وانطواء كل جنس على قدرات ثابتة لا تتغير مع الزمن . وقد هوجمت فكرة الجنس الذي يتصف بخصائص ثابتة ، فمن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التي وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتماداً على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة (مثال : تجربة أجريت على شعب الباسك في شمال اسبانيا) وكذلك فانه لا يمكن اعتبار الجنس وحدة سيكولوجية ، فقد أشارت أبحاث علم النفس للجماعات وعلم النفس الاجتماعي إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافي يجعل من العسير بل من المستحيل أن نتكلم عن جنس نقي مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة ، ذلك أن صفات الأمم كما يقول جبرييل تارد تتغير تبعاً للتطور التاريخي ، ويصبح التعليل الذي يستند إلى الطبيعة الثابتة

للأجناس عنواناً على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحري الأشياء للحقيقة .

وأخيراً فان علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية ، وإمكان وجود جنس نقي ذي خصائص ثابتة عبر التاريخ .

فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة المورثات Genes في التوائم التي خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج في اختبارات الذكاء ، في حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك بل أن المورث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة وهذه التعبيرات تتأثر في الفرد الواحد بعوامل مختلفة ، وبمعنى آخر نجد أن تصور الفرد كوحدة استاتيكية قد حل محله تصوره كوحدة ديناميكية ، فالفرد أصبح ينظر إليه على أنه دور Rôle ، ذلك أن طبيعة أي فرد إنما تتغير بحسب الدور الذي يضطلع به في المجتمع والملابسات التي تحيط به ، وعلى هذا فليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة ، بل أن موقف الفرد ودوره في المجتمع إنما يتحدد نتيجة لتشابك عوامل البيئة والوراثة معاً .

وإذا كان الفرد الواحد يخضع لتغيرات كهذه فكيف الحال بالأمم والشعوب ؟ والواقع أن حضارة من يسمون بالآريين قد أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأنساب . ثم أن الأصل في هذا التصنيف الجنسي يرجع إلى أبحاث علماء اللغات كما سبق أن ذكرنا ، فكيف يمكن أن يطبق التصنيف اللغوي على السلالات والأجناس ، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة ؟

ثم أنه إذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامي وحده ، ويغفل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضاً ساميون ؟

وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة

الفكر العربي وحده بل لقد أسهم في إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية أي غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم ، وهذا ما يوقعهم في تناقض ظاهر .

وثمة أمر آخر وهو أن معظم هؤلاء المستشرقين يكررون القول بأن الفلسفة الإسلامية لم تؤت بعد حظها من الدراسة العلمية الكاملة ، ومع هذا فهم يصدرون بصددها أحكاماً قطعية حاسمة .

وقد أدرك المستشرق Dugat مدى ما وقع فيه رينان من التناقض فقد عثر على نص لهذا الأخير يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو ، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية ، مع أن رينان هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الانتاج الفلسفي واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب .

وقد دافع دوجا عن الفلسفة الإسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديداً وطريفاً في ميدان الفكر ، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي .

وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تنمان ومونك وماكدونالد ، إلى أن للمسلمين فلسفة جديرة بالبحث تتمثل في محاولة التوفيق بين العقل والدين .

وعلى الجملة فإننا نرى كيف أن الموقف الذي اتخذه أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد في مواجهة النقد العلمي الجاد ، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفي يتميز بطابع فريد ، فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة ، وصبغوه بالصبغة الإسلامية ، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه .

آراء المؤرخين الإسلاميين بصدد الفلسفة الإسلامية :

لم يكن المؤرخون الغربيون المعاصرون وحدهم هم الذين أثاروا مشكلة الفلسفة الإسلامية على هذا النحو فانقسموا بصددها إلى مؤيدين ومنكرين ، بل لقد سبق أن أثير هذا الخلاف بين المؤرخين الإسلاميين أنفسهم فمنهم ـ وهم الغالبية العظمى ـ من امتدح مواقف فلاسفة الاسلام ، وخصها بالأصالة والابتكار وفريق آخر أنكر التفلسف على العرب وإن كان يخص غيرهم من المسلمين كالفرس بالقدرة على التفلسف ، وقد وقف فريق ثالث موقفاً علمياً وسطاً وأرجع ممارسة العلوم العقلية الى ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران .

ولقد كان لنزعة الشعوبية ـ التي تقطر حقداً على العرب ـ أثرها الكبير في الحط من قيمة الجنس العربي وصفاته وقدراته ، وكان الشعوبيون ـ من الفرس خاصة ـ يرددون أفكار أصحاب النظرية العنصرية ، فالعرب في نظرهم أمة بدوية متوحشة لا فن ولا علم ، ولا قدرة لها على انتاج فلسفة . يقول صاحب العقد الفريد : « لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها .. ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها ، ويقمع ظالمها وينهي سفيهها ، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم »[1] .

أما صاعد بن أحمد فإنه يذكر في معرض كلامه عن علم العرب في جاهليتهم : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفي سنة ٢٦٠هـ ـ ٨٧٣م) وأبا محمد حسن

---

(١) العقد الفريد جـ ٢ ص ٨٦

(٢) طبقات الأمم لصاعد الاندلسي .

الهمذاني (المتوفي سنة ٣٣٤هـ - ٩٤٦م) .

وما ذهب إليه صاعد يؤيد دعوى الشعوبية في أن طبيعة العرب لا تسمح بالتفلسف سواء في الجاهلية أو بعد الإسلام ، حتى أنه ليعد اشتهار الكندي بالفلسفة - وهو عربي - من قبيل الصدفة البحتة .

ونجد الجاحظ - رغم إشادته بفصاحة العرب وشعرهم - يعقد مقارنة بينهم وبين غيرهم من الأمم فيقول : « أن الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هي كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، ولليونان فلسفة ومنطق ، وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس ، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول ، وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم ، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام »[1] .

ومعنى هذا أن الجاحظ يرى أن العرب ليس في مقدورهم أن يتفلسفوا لأن الفلسفة إنتاج عقلي يحتاج إلى إمعان الفكر ، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج إلى بديهة حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول من نثر وشعر .

ولا شك أن هذا المسلك يدخل الجاحظ في دائرة العنصريين الذين يصنفون عقليات الشعوب حسب أجناسها .

فإذا انتقلنا إلى آراء طائفة القائلين بقدرة العرب على التفلسف فإننا نجد من بينهم الشهرستاني صاحب الملل والنحل الذي يشير إلى وجود نوع أولي من الحكمة عند العرب في الجاهلية ، يتمثل في الحكم القصيرة والأمثال المركزة . ويعقد الشهرستاني مقارنة بين العرب والهنود ويقرر أن هذين

---

(١) البيان والتبيين جـ٣ ص ١٥

الشعبين يتشابهان في ميل كل منهما إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، وإذن فالعرب مثلهم كمثل الهنود في استطاعتهم أن يتفلسفوا وهو يقول :

« ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ربما قالوا بالنبوات »[١] .

ويقول في موضع آخر : « إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية »[٢] .

ومعنى هذا أن العرب كالهنود يميليون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات ، أي إلى تناول موضوعات الفلسفة وقضاياها .

وإذا كان الشهرستاني قد جعل العرب على قدم المساواة مع الهنود في القدرة على التفلسف والنظر العقلي المجرد فان مؤرخاً آخر هو تقي الدين أحمد بن علي المقريزي صاحب « الخطط » يرى أن للعرب قدرة على التفلسف كغيرهم من الأمم ولكن بدرجة أقل ، يقول : « واسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهنود والبراهمة ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة أصلاً ، ويطلق على العرب بوجه أنقص وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية ويقرون بالنبوات ، وهم أضعف الناس في العلوم[٣] » .

وننتهي من استعراضنا لآراء الإسلاميين[٤] حول حقيقة هذا التراث العقلي الإسلامي بايراد رأي ابن خلدون في هذه المشكلة .

---

(١) الملل والنحل ص ٢٥٣ .
(٢) الملل والنحل ص ٣ .
(٣) الخطط جـ ٤ ص ١٦٣ .
(٤) تقصد المؤرخين الإسلاميين المعاصرين لنشأة الفلسفة الاسلامية وازدهارها في العصر العباسي .

لم يذهب ابن خلدون إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة ، بل أدخل تأثير الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية في تكوين عقلية الشعوب وطبائعها ، فتعليم العلم - كما يقول - يتعلق بالكلام عن الصنائع التي تكثر في الحضر وتزداد مع الحضارة والعمران وتقل في حالة البداوة[1] .

وهو يقسم العلوم التي يخوض فيها البشر إلى قسمين : عقلية ونقلية والعلوم العقلية مثل المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا والتعاليم ، يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ، لا فرق بين عربي وعجمي بصددها إلا من حيث الظروف الزمانية والمكانية التي ينشأ كل منهما فيها[2] .

وهذا يعني أن في مقدور كل انسان أن يتفلسف ، إذ أن الفلسفة ليست خاصة بشعب أو بجنس معين ، ولكنها من حملة الصنائع التي يحذقها أهل الحضارة والعمران ، ولهذا لم تكن للعرب فلسفة في جاهليتهم ، إذ لم تترتب لديهم ملكات خاصة بهذا الصدد وهم على حال البداوة ، ولما تحضروا إبان الحكم العباسي مالوا إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم ، ولذلك فان أكثر حملة العلم من العجم أو ممن تتلمذوا عليهم[3] ، وليس ذلك لعلة كامنة في طباع العرب وإنما يرجع ذلك إلى أن العجم بدأوا حضارتهم قبل العرب .

وقد برع فلاسفة الإسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيراً من آراء المعلم الأول[4] .

---

(١) المقدمة ص ٣٧٩

(٢) المقدمة ص ٤١٧

(٣) المقدمة ص ٤٩٩

(٤) المقدمة ص ٤١٩

آراء الاسلاميين المحدثين
في اصالة الفلسفة الإسلامية

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التي ترى في الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقاً متمايزاً من أنماط الفكر الإنساني . وهؤلاء أيضاً فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية ، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث ، علم إسلامي أصيل وهو علم أصول الفقه[1] الذي ظهرت في رحابه المذاهب الكلامية ، وجاءت الفلسفة اليونانية لكي تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفي من خلال النظر في مسائل الفقه وأقضيته وقياساته ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية ـ على هذا النحو ـ سوى رافد اندفع ليلتقي مع المجرى الكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافي المتبادل كنتيجة للتجاور المكاني والتماس الحضاري في هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليوناني مستعرضين قضاياه بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلسف منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء .

ولكن هذا الرأي كان له خصوم من المستشرقين ـ حتى قبل أن يذيعه صاحبه ـ فقد ذهب المستشرق فون كريمر إلى أن نظرية القياس الفقهية التي طبقها فقهاء المسلمون كابن حنبل والشافعي وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودي وأن لفظ (القياس) موجود في اللغة العبرية .

وقد حبذ هذا الرأي ودافع عنه المستشرق برنشفج أستاذ الدراسات الإسلامية في السربون ، وكان لي حظ الاستماع إلى مقالته هذه ـ في أيام الطلب بهذه الجامعة ـ فاظهرت ضعف هذا المأخذ استناداً إلى ما انتهت اليه

---

(١) أذاع هذا الرأي الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٤ .

الدراسات التاريخية حول أصول اللغات : فاللغتان العربية والعبرية ترجعان إلى أصل واحد ، فهما من مجموعة اللغات السامية ، وما دام الاستمداد اللغوي واحداً فلا مشاحة إذن في وجود لفظ واحد في لغتين متفرعتين على أصل واحد ، وبالتالي لا وجه للقول باستمداد احدى اللغتين من الأخرى . ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل في (العربية) كما هو أصيل في (العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريمر وخلفه برنشفج !

أما الرأي الثاني المنكر لاصالة القياس الفقهي عند المسلمين فهو رأي المستشرق جولدزيهر ، إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيراً من الأحكام الفقهية التي كانت تصدرها المحاكم الرومانية في بيروت قبل الفتح الإسلامي وأن الفقيه الأوزاعي هو خير دليل على هذا التأثير ومن ثم فان نظرية القياس الفقهي قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان . والرأي كما نرى ضعيف لا يحتاج إلى طول محاجة ، فأولاً لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعي تثبت صحة هذا الرأي ، بل أن النصوص المتفرقة التي نسبت إلى الأوزاعي تنم عن اتجاه مالكي واضح .

وثانياً : ما يقطع به التطور المحقق في دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة، تدرج خطوة بعد أخرى في مدارج الكمال حتى تم نضجها بمعزل عن المؤثرات الخارجية . فلقد خيف على الإسلام ابان ظهوره من رواسب الثقافات الوثنية ، وكذلك من تعقيدات الكتابيين ومجافاتهم للفطرة الإسلامية ، فلم يكن القضاة وولاة الامصار الإسلامية في صدر الإسلام يحبذون الاستناد في الفصل في الدعاوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنهما .

على أننا وإن كنا ندافع في هذا الموقف بالذات عن الرأي القائل باصالة الفلسفة الإسلامية في مواجهة المنكرين لها ، إلا أننا قد لا نقبل بعض النتائج التي ينتهي اليها القائلون به .

وهذا التحفظ يفضي بنا إلى الكلام عن موقف الفريق الثاني من الطائفة

الثانية ، وعلى هذا الرأي جمهرة الباحثين المعاصرين في الفلسفة الإسلامية على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، ويتلخص هذا الموقف في أن المسلمين قد تدرجوا في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر ، فأقبلوا في صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة ، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها في مواجهة الخصوم ، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أي عون خارجي إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا في كل هذا مبلغ الكمال والنضج، ثم طلبوا ـ في هذا الطور من حياتهم ـ فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفي . ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامي إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة .

الخلاصـــة :

ونخلص من المناقشات التي أوردناها حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى ما يلي :

أولاً : أن دعوى التميز العنصري لا تستقيم مع المنطق ، ولا تستند إلى أي أساس علمي ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة ، ثم إن الصفات التي يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب إنما تنطبق على العرب في جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية ، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور . والشعب اليوناني من بينها . ولما تحضر العرب في العصر العباسي كانت لهم مشاركة فعلية في الحركة العلمية ، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة وتدبير شئون الدولة . فليس للطبع أو العنصر أثر في هذا الاتجاه .

ثانياً . أن المسلمين انتجوا فلسفة خاصة بهم ، جديرة بأن تسمى فلسفة اسلامية أسهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان .

ثالثاً : انه على الرغم من أصالة الفلسفة الإسلامية ، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الإسلامية ووصلت إلى المستوى الذي تستطيع أن تنتج فيه فلسفة ، إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التي سبقتهم في هذا المجال ، فنقلت إليهم فلسفة اليونان ، والفرس ، والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية ، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك في مؤلفاتهم

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين

يتعين علينا إذن أن نجلو الصورة التي انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين : نحن نعرف أن المدارس في العصر الهلليني - بعد أرسطو - عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها ، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحاكت حولهما وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتاً من القصص والاساطير الخرافية ، ونجد صورة لذلك كله في كتاب ديوجين اللاٌترسي عن حياة الفلاسفة وآرائهم ، وفي مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه ، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفيقية واضحة نجد اكتمالها في صورة « مذهب » عند أفلوطين السكندري ثم نجد مدرسة أفلوطين تتفرع إلى مدرستين ، واحدة في أثينا بزعامة أبرقلس ، والثانية في الشام بزعامة يامبليخوس . وتواجه المدرسة الأولى نهايتها في أثينا على يد جيستنيان في أوائل القرن السادس الميلادي فيفر فلاسفتها إلى جنديسابور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليوناني إلى اللغة الفارسية .

أما الفرع الثاني فيستمر فلاسفته في إكمال سلسلة الأفلاطونية المحدثة

بعد أن اعتنقوا المسيحية ، واختص السريان منهم بنقل التراث اليوناني إلى السريانية[1] . وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال أنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفزه فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية ، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خلق القرآن ـ لم يجد المأمون[2] حوله غير السريان وفي جملتهم حنين بن اسحاق وابنه اسحاق وقسطا بن لوقا البعلبكي وغيرهم ممن حذقوا اليونانية والسريانية والعربية ، فكان النقل أولاً من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقلة بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة . ولكن هذه الحركة لم تتجه في غالب الأمر الى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية تضن بها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التي لا يحق لغير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها ، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت إلى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب أوروبا أثر اقتحام محمد الفاتح لها .

والذي يعنينا من هذا الأمر أن النقلة من السريان اقتصرت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهلليني بما تضمنته من تلفيقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعاقت التطور الطبيعي للعقل الإسلامي بل وحبست انطلاقه إلى حين .

ـ مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات ـ في هذا الصدد ـ إلى الكتب المنحولة مثل كتاب

---

(١) راجع أوليري « الفكر العربي ومكانته في التاريخ » ترجمة الدكتور تمام حسان راجع أيضاً مقال « من الإسكندرية الى بغداد » في مجموعة (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) لماكس مارير هوف ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٢) راجع طبقات الأمم لصاعد الأندلسي .

الربوبية ، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح في الخير المحض[1] ، فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسطو طاليس قد نسب خطأً لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين[2] جمعها مؤلف سرياني مجهول ، وقد ترجمه إلى العربية عبد الملك بن ناعمة الحمصي المتوفي ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندي ، ونجد في هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة ممزوجاً بتعاليم الاسكندر الافروديسي ، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو . ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالاضافة إلى مذاهب الشراح من مثال فورفوريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسمبليقوس والاسكندر الافروديسي ونشأت مشائية إسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد استحكمت الأزمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاذ الذهن هو أبو نصر الفارابي فنراه في كتاب « الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له ، ثم يحاول التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة زعماً منه بأنه لا يعقل أن فيلسوفاً كبيراً كأرسطو يناقض نفسه ، والحقيقة أن الفارابي كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف (الميتافيزيقا) لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أثولوجيا ، والأولى نصوص حقيقية لأرسطو أما الثانية فهي ليست له ، ولم يكن الفارابي على علم

---

(١) فيما يختص بالكتب المنحولة : راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور و « أصول الفلسفة الاشراقية » للمؤلف..

(٢) راجع بول كراوس « أفلوطين عند العرب » المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ ـ وقد نشر عبد الرحمن بدوي تفسير كتاب أثولوجيا لابن سيناء في « أرسطو عند العرب » ثم نشر نص أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونية المحدثة عند العرب . وكان المرحوم بول كراوس قد قام بدراسة كتاب (أثولوجيا) وقارنه بنص التاسوعات وقد وجدت تعليقاته المستفيضة على نسخة (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسينون في مكتبته بباريس ، ولم تتح لبول كراوس الفرصة لنشر هذه التعليقات القيمة

بدلك . فأحد يحتال في بعسف للتوفيو . هد لا ء المتـقضه . ثم أنه كدلك يقرأ لأرسطو نقداً شديداً موجها نظ به فلاطو - في المثل ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية في أثولوجيا المرعوم فيحتاب سوفيو بين لرايين على ما بينهما من خلاف شديد

على أن ابن سينا تنبه إلى مشكلة كتاب « أثولوجيا » فقال في نص حاسم في رسالته إلى الكيا أبي جعفر ، « على ما في اثولوجيا من المطعن » وهذه العبارة - ولو أنها تعبر عن الشك العميق في نسبة هذا الكتاب لأرسطو - إلا أن التيار القوي الذي خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد في مصير المشائية الإسلامية بالصورة التي رسخت بها في أذهان المسلمين ، وحتى ابن سينا نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المشائين الإسلاميين فلخص لهم مبادئهم في « الشفاء » وفي « النجاة » وفي أجزاء من « الاشارات »على عدم إستحسانه لمذهبهم . فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب صفوة المثقفين الإسلاميين أنذاك .

وفي هذا الجو المليء بالمتناقضات لم يستطع العقل الإسلامي أن يبرز جوهره الخلاق في ميدان الفلسفة نقياً مخلصا فقد نعثر في مواطىء هذا الخليط المعوق للانطلاق الفكري وبذل مجهوداً ضخماً في محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من أساره على يد ممد سه الإشراقية أو الأفلاطونية الإسلامية ثم على يد ابن رشد وكان أن نقل هذا التراث كله إلى العالم العربي عن طريق الترجمة فظهرت في أوروبا مدارس تتعصب لابن سينا وأخرى تشايع ابن رشد واستمر تأثير فلسفة المسلمين في أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند دكارت[1] وليبنتز وغيرهما .

أثر الفلسفة اليونانية في اعاقة انطلاق الفكر الفلسفي عند المسلمين

على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالراي القائل بأن جهود فلاسفة

---

(١) راجع للمؤلف « بين الغزالي وديكارت » بحث مقارن في مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦

الإسلام تقتصر على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب . فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية إسلامية تتضمن أبحاثاً مبتكرة في المنطق[1] وفي الإلهيات وخصوصاً في مشكلة الألوهية وأدلة ثبات وجود الله وصفاته وأفعاله وعلاقة الله بالعالم ومصير الإنسان وأفعاله . وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة في الميدان الطبيعي والفلكي . وهذه مسائل كانت تدخل في دائرة البحث الفلسفي في العصر القديم

التيار الأفلاطوني في الفلسفة الإسلامية
« منهج جديد »

وإذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأي أساساً وموجهاً لأي بحث في هذا الميدان ، فاننا بعد أبحاث في مدى عشرين عاماً على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأي وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الإسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا منهجاً تاريخياً عريضاً أثبتنا فيه ضحالة الرأي الذي ساقه المؤرخون والذي يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذي وجهه اليها الغزالي

وكانت نقطة البداية في منهجنا بعض النصوص الاشراقية التي تذكر أن رئيس الاشراقيين هو افلاطون وأن أتباع الاشراقية هم الأفلاطونيون[2] وكان علينا أن نعود إلى المنابع الأولى للفكر الأفلاطوني وقد اتضح لنا أن نظرية

---

(١) راجع كتاب (مناهج البحث عند مفكري الاسلام) الدكتور علي سامي النشار

(٢) راجع كتاب « حكمة الاشراق » للسهروردي وكتاب « المثل العقلية الأفلاطونية » لمؤلف مجهول ـ وكتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي ـ و رسالة « في المثل المعلقة » لقصاب باشي زاده .

المثل الأفلاطونية قد أصبحت مثلاً رياضية في [illegible] بالأكاديمية واعتبرت الأعداد المعتبرة مثلا رئيسية في أعلى مرتبة على [illegible] النفس، وفوقها الواحد وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الاسكندر الافروديسي واعتباره العقل الفعال عقلاً كونيا قائماً بذاته وخارجاً عن النفس الانسانية ، ثم أحدثت الأفلاطونية المحدثة أثرها في أحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الصدور عند أفلوطين وتلقاها المسلمون تحت إسم نظرية « الفيض » أو نظرية « العقول العشرة » التي نجد صورة لها في فصل من كتاب « آراء أهل المدينة الفاصلة » وليست العقول العشرة الكونية سوى الاعداد الطولية المثالية عند أفلاطون، وقد أشار اليها ابن سينا اشارات موجزة في القسم الرياضي من كتاب « الشفاء »

على أن هذا التيار الأفلاطوني كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة ، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار في صراحة إلى سخف اراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس واتجه إلى « الحكمة المشرقية » وخصوصاً من الجزء الأخير من « الاشارات » المسمى « بمقامات العارفين » وكذلك في رسائله الصغرى وهي التي تعبر تماماً عن مذهب ابن سينا الحقيقي أي عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائي المعروف ، فليست العقول العشرة بوضعها المعروف أساساً صريحاً للحكم بالأفلاطونية التيار المشائي المزعوم إذ كان يجب أن تنقى من الآثار المشائية لكي تعود إلى أصلها في حظيرة المذهب الأفلاطوني وكان على أبي البركات البغدادي أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائي في نقده للنظرية في كتابه « المعتبر » إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية هل هو وحي أن أنه تسليم أعمى بأمر غير معقول؟ وفي خلال هذا التساؤل نجده يفصح عن حقيقة موقفه الأفلاطوني وقد كان على المدرسة الاشراقية أن تكمل الدور الذي بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات في تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهي عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور في صورة متكاملة مضافاً إليها رواسب كان لا بد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب

خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند افلاطون إلى احيائه عند أتباع السهروردي الاشراقي ، وقد اعتقد المؤرخون ـ عن غير حق أن مذهب ابن سينا الرسمي ظل معروفاً في العالم الإسلامي وعلى الأخص في إيران إلى القرن التاسع عشر الميلادي ، ولكن الواقع أن الاشراقية هي التي احتلت مكان الصدارة في الفكر الإسلامي إلى وقت متأخر وخصوصاً بعد أن التحمت بالتشيع ، وكان بعض الاشراقيين يشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بآرائهم الاشراقية كنصير الدين الطوسي وغيره ، وقد وصلت الاشراقية أي الأفلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطوني الكبير صدر الدين الشيرازي صاحب كتاب « الأسفار الأربعة » وكانت مدرسته هي التي استمرت في ايران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي(١)

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطوني طريقة إلى الظهور ، كذلك أخذ أرسطو الحقيقي طريقة إلى الظهور عند ابن رشد في الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمني للمذهب الأرسطي .

خاتمة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفي عند المسلمين أشرنا فيها إلى أهمية إعادة البحث في هذا التراث على أساس منهج جديد ، وحسبنا أن نؤكد ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقي على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى يمكن متابعة التراث الفلسفي في سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشارف العصر الحديث .

مجهودات الباحثين في ميدان الفلسفة الإسلامية

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض المواقف الأساسية لفلاسفة الإسلام

---

(١) راجع جوبينو ، الفلسفة والدين في اسيا الوسطى

أن نشير إلى المجهودات العلمية لطائفة من الباحثين الممتازين في هذا الحقل الإسلامي الهام .

أ) المقدمات :

ومن حيث الدراسة المدخلية لهذا الفكر نجد كتاب « التمهيد » للشيخ مصطفى عبد الرازق في أعلى مرتبة بين هذه البحوث ، وكذلك كتاب الدكتور إبراهيم بيومي مدكور « في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه » . ومن بين كتب المستشرقين نجد كتاب دي بور الذي ترجمه الدكتور يوسف موسى باسم « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » وكتاب مونك « أمشاج من الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية » . ومقال المستشرق والتزر عن الفكر الاسلامي ، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التي ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » وأخيراً كتاب أوليري عن « الفكر العربي ومكانه في التاريخ » وقد نقله إلى العربية تمام حسان .

ب) الكندي :

أما عن الكندي فقد خصص الشيخ مصطفى عبد الرازق كتيباً مفيداً لدراسة هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة في ذلك الوقت . وهو كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » القاهرة ١٩٤٥ وأخرج الدكتور احمد فؤاد الاهواني « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » ـ القاهرة ١٩٤٨ . وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطوله لشخصية الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف الدكتور عبد الهادي أبو ريدة بعد ذلك على دراسة آثار الكندي الفلسفية فنشر بعض رسائله في مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠ والثاني سنة ١٩٥٣ ، وقد قدم الدكتور أبو ريدة لتحقيقه النصي بدراسات مستفيضة عن مذهب الكندي الفلسفي .

جـ) الفارابي

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة اثار الفارابي الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشي وشنيشنيدر ، وكارادفو، غير أن كتاب الدكتور إبراهيم مدكور عن « الفارابي » يعد بحق أول بحث كامل عن فلسفة الفارابي

La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane

وقد ظهرت دراسات أخرى للأب الياس فرح « الفارابي ١٩٣٧ » ولعباس محمود « الفارابي » عن لجنة دائرة المعارف الإسلامية .

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابي محققة تحقيقاً علمياً فأخرج الأب بويج « رسالة في العقل » بيروت سنة ١٩٣٨ ، وصدرت طبعة ثانية محققة « لآراء أهل المدينة الفاضلة » في القاهرة سنة ١٩٤٨ ، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع « إحصاء العلوم » مع مقدمة مستفيضة

هذا ويعكف الباحثون في معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابي ضمن المجموعة الافلاطونية ، وقد أصدر المستشرق فرانشسكو جبريلي نشرتين عن الفارابي . هذا بالإضافة إلى بعض رسائل الفارابي التي أصدرها مؤخراً الدكتور محسن مهدي بجامعة هارفارد وهي تنطوي على مجهود علمي واضح .

د) ابن سينا :

أما ابن سّينا فقد حظي بأكبر نصيب في ميدان الدراسات الفلسفية فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخي الهام الذي أصدرته لجنة الاحتفال بالعيد الألفي لابن سينا تحت إشراف الأب قنواتي[1] فهو يشير إلى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها ، على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى

(١) مؤلفات ابن سيناء « صدر عن جامعة الدول العربية » وضعه الأب جورج شحاته قنواتي سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا ـ بغداد سنة ١٩٥٢ .

المجهود الممتاز الذي بذلته السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها ونذكر من بين مؤلفاتها:

- La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina Paris, 1933.
- La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale Paris, 1944.
- Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina. Paris 1938.

- ترجمة كتاب الاشارات إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومنتخبات من شرحي الطوسي والرازي - على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان:

- Livre des Directives et Remarques.

وكذلك يجدر بنا الإشارة إلى البحث الممتاز الذي أصدره الدكتور جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطوني الأمر الذي لم يتنبه إليه غالبية مؤرخي الفلسفة السينوية:

: Saliba (J) : Etude Sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1972.

وكذلك نشير إلى بحث للأستاذ لويس جارديه عن « الفلسفة الدينية عند ابن سينا ».

هـ) الغزالي

وإذا كنا قد أشرنا في إيجاز شديد إلى أبي حامد الغزالي في مقدمتنا، فإن ذلك يرجع إلى أن الغزالي لم يكن فيلسوفاً كالفارابي وابن سينا بل كان ملخصاً لآراء الفلاسفة. وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٦١ ثبتاً ممتازاً عن الغزالي وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبي حامد

و) أبو البركات البغدادي.

أما عن أبي البركات البغدادي فقد نشر سليمان الندوي كتابه « المعتبر

في ثلاثة احزاء وأخرج مؤلف هده السطور أول دراسة عن مذهب أبي البركات

« نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا »

مجلة كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ المجلد الثاني عشر سنة ١٩٥٨ .

ز) المدرسة الاشراقية :

ننتقل بعد هذا إلى الكلام عن الدراسات التي تمت حول المدرسة الاشراقية فقد نشر المستشرق هنري كوربان بعض رسائل السهروردي الإشراقي ، وكذلك نشر أجزاء من كتاب « المطارحات » وكتاب « التلويحات » مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية ، ثم نشر كتاب « حكمة الإشراق » ورسالة « الغربة الغربية » وقدم لهما ببحث واف ، على أن كوربان يرجع المذهب الإشراقي إلى أصول فارسية قديمة ، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطوني لمذهب الإشراق وذلك في رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة من السوربون وكان عنوانها « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية » وقد أجيز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذي يدافع عنه اتجاهاً صحيحاً ومقبولاً لدى الباحثين في التراث الإسلامي في الغرب

وصدر أيضاً لكاتب هذه السطور كتاب «أصول الفلسفة الاشراقية » وكتاب « هياكل النور » وسينشر قريباً كتاب « اللمحات في الحقائق » ويتلوه « الألواح العمادية » للسهروردي ، وهذه مساهمة متواضعة في هذا الحقل البكر في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية

ويهمنا بعد هذا أن نشير إلى الدراسات القيمة التي صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الإشراقية كابن سبعين وابن الطفيل

ح) ابن رشد

يبقى إذن أن نشير إلى الأبحاث التي صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن « ابن رشد » وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه ونشرات مؤلفاته للأب بويج والأهواني وقد سبقت هذه النشرات أبحاث للمستشرقين جوتييه ورينان وكارادفو .

ط) ابحاث جامعة :

وثمة مؤلفات جامعة للتراث الفلسفي عند المسلمين مثل :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام : تأليف دي بور وترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة .
- تاريخ الفلسفة العربية : (في جزئين) تأليف حنا الفاخوري وخليل الجر .
- تاريخ الفلسفة الاسلامية: تأليف هنري كوربان وترجمة نصر مروة وحسن قبيسي .
- من أفلاطون إلى ابن سينا : تأليف الدكتور جميل صليبا .
- الجانب الإلّهي في الفكر الإسلامي : تأليف الدكتور محمد البهي .
- تاريخ الفكر الأندلسي : تأليف أميل جنثالث بالنثيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس .

- Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam.
- Munk: Mélange de philosophie juive et arabe, Paris 1869.
- Quadri: La philosophie arabe dans l'Europe Médièvale des origines à Averroès, trad., par Roland Huart, Payot, Paris 1947.

الفصل الثاني

الحياة العقلية عند العرب قبيل ظهور الاسلام

لم يكن ظهور الإسلام في الجزيرة العربيه . ىزول الوحي أمراً معاجئاً مقطوع الصلة بحياة العرب في الجاهلية ، وبمعتقداتهم وأفكارهم ، بل لقد كانت هناك مقدمات مهدت لظهور الدين الجديد وهيأت النفوس لاستقباله فقد كان العرب قد انتهوا إلى حال شديد من الفساد والضلال . الأمر الذي دفع بفريق منهم إلى محاولة الهروب من هذا المجتمع الوالغ في الشر والبحث عن معتقد أو دين آخر من الأديان التي كانت منتشرة بين العرب إلى جوار عبادة الأوثان أي دين الشرك

وقد أحصى القرآن هذه الأديان فذكر منها دين اليهود والصابئة والنصارى والمجوس ثم المشركين

يقول الله عز وجل ﴿ إن الذين امنوا والذين هادوا ، والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شيء شهيد ﴾[1]

---

(١) سوره الحج الآية رقم ١٧

أما **اليهودية** فقد استقرت في [illegible] بعد هجرة اليهود من فلسطين في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، وتجمع هؤلاء الوافدون في يثرب وفدك وخيبر ووادي القرى في قبائل بني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة

وانتشرت المسيحية في شبه الجزيرة عن طريق [illegible] واعتنق العرب النصرانية على تخوم الشام وفي نجران باليمن ، وازدادت انتشاراً بعد غزو أبرهة الحبشي لليمن حيث أقام في صنعاء كنيسة كبرى أراد أن يتجه إليها العرب بدلاً من الكعبة ، بل لعله أراد أن يهدم البيت العتيق بمكة - على ما نعرف - فكان أن أصيب بهزيمة منكرة في عام الفيل ، على ما ورد في القرآن الكريم .

وانتشرت المسيحية كذلك في ربيعة وبعض بطون قضاعة ، وكان من العرب أيضاً **صابئة** عبدوا الكواكب وآمنوا بإله واحد[1] اتخذوا إليه [illegible] روحانية . ويبدو أن الصابئة القديمة كانت أكثر اقتراباً مما عرف في العصر القديم بالغنوصية أو بالعرفانية فهؤلاء هم الذين اتخذوا الوسائط الروحية سلماً إلى الله وطريقاً للتطهر الروحي .

أما **الصابئة** التي تطورت وظهرت عند العرب قبل ظهور الإسلام فقد ابتعدت عن تعاليم الصابئة القديمة ، واتخذت من الكواكب المحسوسة وسائط لها إلى الله ، بل توجهت إليها مباشرة بالعبادة والتقديس[2] وعرف العرب أيضاً **ثنوية المجوس** القائلين بإلهين إله للخير وإله للشر أو النور والظلام ومنهم

المانوية : القائلة بأن الشر يرجع إلى امتزاج هذين المبدأين ومنهم كذلك **المزدكية** أتباع مزدك بن فاتك كما سنرى تفصيلاً فيما بعد

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني - تخريج محمد بدران - القسم الأول ، الطبعة الثانية ، ص ٢١٠ .

(٢) راجع المسعودي مروج الذهب . وكذلك مقال هنري كوربان عن الصابئة في الكتاب السنوي Eranos ١٩٥٣ زيوريخ - وأيضاً كتاب Mrs Drower عن (صابئة العراق وإيران)

اما المشركون من العرب فقد عبدوا الأصنام وأنكروا البعث والنشر وجحدوا ارسال الرسل وقال قائلهم

« حياة ثم موت ثم نشر حديث خرافة يا أم عمرو »[1] ومنهم من قال بالطبع المحيي والدهر المفني كما ورد في التنزيل ﴿ ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ (س الجاثية آية ٢٤)

وكان صنف من العرب يعبد الجن والملائكة لتشفع لهم عند الله ويزعمون أنهم بنات الله (س النحل اية ٥٧ الزخرف آية ١٨) .

وعلى العموم فقد كانت عبادة الأوثان هي الدين الشائع عند دهماء العرب وعامتهم في الجاهلية وإن كان المستنيرون منهم يقولون بأن الأصنام هي شفعاؤهم عند الله كما جاء في الذكر الحكيم قولهم ﴿ وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ﴾ (س الزمر اية ٣)

وإذا كان فريق من عقلاء العرب وخاصتهم قد أحس بالفراغ الديني والعقائدي قبل ظهور الإسلام وأخذ يتلمس طريقه إلى الطمأنينة الروحية في المسيحية أو اليهودية بعيداً عن أديان الشرك الجاهلية . فإن أفراداً من هذا الفريق قد انتهوا ببصائرهم النفاذة إلى استشفاف مسار الدين الجديد تكلموا عن البعث والنشور والجزاء الأخروي وضرورة الإيمان بإله واحد خالق للكون وهؤلاء هم طائفة الحنفاء . .

والحنفاء : هم أفراد من العرب اتضح لهم أن قومهم ضلوا السبيل وانحرفوا عن دين أبيهم إبراهيم ، ومن ثم فقد هبوا لتبصير العرب بالحنفية الصحيحة ويقال أن أربعة منهم هم ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش بن رئاب وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل . .

اجتمع هؤلاء الأربعة في مكة في يوم تجتمع فيه قريش لتحتفل

---

(١) الشهرستاني القسم الثاني ص ٢٤١ .. ه ٨

بأصنامها حيث تنحر الذبائح ويعكف القوم على العبادة والطواف بالكعبة وتباحث هذا النفر في دين قومهم واتفقوا على كتمان أمرهم ، حيث انتهوا إلى نبذ عبادة الأوثان بعد أن تبين لهم أن قومهم على ضلال وأنهم أخطأوا دين أبيهم إبراهيم ، وقالوا : « ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع ثم تفرقوا في البلاد يلتمسون الحنيفية أي دين إبراهيم »[1] .

ومهما يكن من صحة هذه الواقعة التي يوردها ابن هشام في سيرته إلا أنها تشير في مجملها إلى أن ثمة اتجاهاً إلى العودة إلى دين إبراهيم الصحيح أخذ ينمو وينتشر بين المستنيرين من عرب الجاهلية ، بل لقد تنبأ بعضهم مثل ورقة بن نوفل بقرب ظهور نبي جديد يعيد إلى الحنفية قوتها واصالتها ، على الرغم من أن ورقة قد التمس الايمان في النصرانية بعد أن تعلم العبرية واتصل بأحبار اليهود وعرف دينهم .

وسار على منواله عثمان بن الحويرث فتنصر بعد أن هاجر إلى الروم وحسنت مكانته عند القيصر ، وكذلك فعل عبد الله بن جحش ابن رئاب الذي أسلم أولاً ثم ما لبث أن تنصر عندما هاجر إلى الحبشة .

أما زيد بن عمرو بن نفيل وهو ابن عم عمر بن الخطاب ، فقد فارق دين قومه وإعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ما ذبح باسمها ، ونهى عن أكل الميتة والدم وقتل المؤودة وقال : « اعبد رب إبراهيم » وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ومبدعه ومصيره ودعا إلى عمل الخير والتمسك بالفضيلة .

ومن شعره :

أرباً واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور[2]

ويقال أنه هاجر من مكة طلباً لليقين فلقي عالماً من اليهود فسأله عن اليهودية وحقيقتها فأسر إليه أنه لا يكون على هذا الدين حتى يأخذ بنصيبه من

---

(١) سيرة ابن هشام ص ٢٣٧

(٢) ولكن الشهرستاني ينسب هذا البيت لقصي بن كلاب القسم الثاني ص ٢٥٦

عضب الله ىما عاله النصارى فانه دىر . . . .
ياخذ بنصيبه من لعنة الله . تما كان بد لا . . . .
سألهما عن دين لا يضطرب على شيء من . . . . كل منهما ، أنه
دين الحنيفية أي دين إبراهيم ، فعاد . احما . ى دومه . افعا يده إلى السماء
قائلاً .

« اللهم أني على دين إبراهيم » وخاطب قريش قائلاً

« يا معشر قريش والذي نفسي بيده ما أصبح منكم على دين إبراهيم
غيري » ولكن مقالته هذه أغضبت قريش . فتصدى . الخطاب بن نفيل وأغرى
به الشباب وحبسه في مكة ، ولكنه ما لبث ان . . . . ليجد لايمانه ملجأ آمناً
عند أصحاب الأديان السماوية من اليهود والنصارى

ومن الحنفاء أمية بن أبي الصلت الذي . . . بالحنيفية والتمس دين
إبراهيم وقال بإله واحد هو رب العباد ، وشك في الأوثان ، ولبس المسوح
وتعبد وحرم الخمر ، وطمع في النبوة وشعره . . . بذكر الرسل والأنبياء
والجنة والنار والحشر والثواب والعقاب والملائكة وخلق السموات والأرض وهو
القائل :

يا أيها الانسان إياك والردى فإنك لا تخفي من الله خافيا
وإياك لا تجعل مع الله غيره فان سبيل الرشد أصبح باديا

ومن قوله أيضاً :

كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفية زور

ويذكر عنه أنه رفض الدخول في الإسلام وعادى رسول الله فقال فيه
النبي (ﷺ) : « آمن شعره وكفر قلبه »

ومن الحنفاء أبو قيس ابن أبي أنس كان من بني النجار ، ترهب ولبس
المسوح وامتنع عن عبادة الأوثان وأوشك ان يتنصر ، ولكنه ظل على دين
إبراهيم حتى ظهر الإسلام فوفد على الرسول في المدينة وأسلم وحسن
اسلامه .

أما خالد بن سنان العبسي . فقد ذكر عنه ابن قتيبة أنه كان على دين إبراهيم وأنه حينما وفدت ابنته ـ بعد وفاته ـ على رسول الله وسمعته يقرأ قل هو الله أحد . . . . قالت : كان أبي يقول ذا فقال عنه الرسول : هذا نبي أضاعه قومه .

الحكماء :

وإذا كان الحنفاء قد التمسوا ديناً تطمئن إليه قلوبهم . فإن فريقاً آخر من العرب قد سلك مسلك العقل والحكمة وهم أصحاب الحكمة العملية والامثال القصيرة التي تعتبر خلاصة تجارب طويلة في حياة قومهم .

وكان بعضهم على دراية بالطب ومعرفة بالنجوم ومواقيتها كما يذكر صاعد الأندلسي وكذلك كان البعض منهم ينتحل الشعر

وهؤلاء هم حكماء العرب أو حكامهم الذين كانوا يحكمون فيما يشجر من خصومات بين العرب . ويشير إليهم الشهرستاني بقوله : وحكماء العرب شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات .

ومن أمثالهم : « في بيته يؤتى الحكم مقتل الرجل بين فكيه » ، أن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى

وقد أورد الجاحظ في البيان والتبيين طرفاً من حكمهم وذكر طائفة من أسمائهم لقمان بن عاد ، ولقيم بن لقمان ومجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن يربوع ولؤي بن غالب وقس بن ساعدة الإيادي وقصي بن كلاب وعامر بن الظرب العدواني ولبيد بن ربيعة ورباب السبتي وبحيرا الراهب وعبد المطلب جد الرسول . . الخ .

ومنهم زهير بن أبي سلمى القائل

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى ، ومهما يكتم الله يعلم .

يؤخر ، فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ومنهم أيضاً الحارث بن كلدة الثقفي : وابن النضرين الحارث وهو طبيب العرب الذي طوف في البلاد وتعلم الطب بفارس .

وكان أكثم بن صيفي بن رباح من حكام تميم عالماً بالأنساب ودعا إلى هجر عبادة الأوثان والتمسك بمحاسن الأخلاق ، وقد أدرك أوائل الإسلام .

ومنهم واحدة من النساء هي خصيلة بنت عامر بن الظرب العدواني .

رأي الحمس[1] :

وإذا كانت النزعات والاتجاهات السابقة تمثل نوعاً من الثورة على الدين الجاهلي الوثني وتسعى جاهدة للكشف عن مظان جديدة للإيمان المطهر ، فإننا نجد تياراً روحياً حمساً ينبثق من أعماق الوثنية الجاهلية محاولاً تعميق هذا الدين وإحاطته بالقداسة وبالعاطفة المتأججة . فقد قيل أن نفراً من قريش ابتدعوا طريقة متزمتة تتميز بشدة العاطفة الدينية . والحماسة المشبوبة. فذهبوا في دينهم مذهب التأله والزهد .

وقالوا : نحن (أي قريش) بنو إبراهيم ، وأهل الحرمة ، وولاة البيت وقطان مكة وساكنوها . . . . وليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرمة ، ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن الحمس ، والحمس أهل الحرم .

والأحمس وجمعه حمس هو الذي يهب نفسه أو يهبه أهله للآلهة فينصرف إلى خدمتها ولا شك أن هذا نوع من الرهبنة . وكانت الأمهات ينذرون أولادهن ليكونوا حمساً ، إذا كتب لهم الشفاء من أمراضهم .

وكان الحمس يمتنعون عن أكل الطعام الذي يحملونه معهم إلى الحرم ولا يدخلون بيتاً من شعر ، ولا يستظلون إلا في بيوت من أدم ـ أي من جلد ـ

---

(١) راجع سيرة ابن هشام .

إذا كانوا حرماً ، وكذلك كانوا يتحرجون من المرور في ظل أو الوقوف تحت سقف وهم حرم ولذلك صاروا يدخلون البيوت من أظهرها لئلا يظلهم ظلها . وقد حرم الإسلام هذه العادة فنزل فيهم القول ﴿وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ، ولكن البر منّ اتقى وأتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا اللّه لعلكم تفلحون﴾[1] .

وكان الحمس يطوفون حول الكعبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة التي يتميزون بها وكانت نساء الحمس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعاً مفرجة عليهن .

وعلى الرغم أن الإسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة وزم اتباعها ، إلا أن طابع الزهد والتقشف الذي تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركة الزهد الإسلامية في ابانها .

والخلاصة : أن شبه الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى كلها عند نقطة واحدة هي الشعور بالحاجة إلى عقيدة من السماء ترسي دعائم الإيمان الصحيح وترسم طريق الهدى للتائهين في بيداء الضلال .

وقد كانت هذه النزعات المختلفة التي تجمعت وتلبدت سحبها قبيل ظهور الإسلام تشكل ارهاصاً أو تمهيداً كان لا بد منه لكي تدرج رسالة الدين الجديد على أرض ممهدة تستجيب للدعوة وتمضي بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات .

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٨٩ .

الفصل الثالث

الحياة العقلية عند العرب

بعد ظهور الإسلام

على الرغم من أن دراستنا للمجتمع العربي في العهد الجاهلي قد تعطينا فكرة أولية عن حياة العرب اثر ظهور الإسلام إذ كنا نؤمن بالتطور الرتيب للمجتمعات من البسيط إلى المعقد ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الإسلام أحدث نوعاً من الانقلاب الفكري والمادي في حياة العرب فنشأت حضارة ليست جديدة كل الجدة ومع هذا فهي تختلف في طابعها العام عما ألفه العرب في جاهليتهم . وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد هو ظهور المجتمع الإسلامي وذيوع معنى (الأمة) الإسلامية بعد أطوار من الحياة القبلية التي استظلت بها المدن العربية الصغيرة في نشأتها وتبع هذا بروز قيم الأفراد بعد أن كادت الفردية تمحى في غمار القبلية . وانتفت لذلك (أو كادت) النزعات العصبية ﴿لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . . كلكم لآدم وآدم من تراب﴾ .

ومن الناحية الأخلاقية نجد القرآن ينبذ كثيراً مما نواضع عليه الجاهليون من معايير خلقية . فبعد أن كانت أسس الأحكام الخلقية تستند إلى الهة وثنية

أصبحت تسمو على ذلك وتتخذ لها من نصوص الكتاب المقدس سنداً ، هذا إلى استهجان القرآن لعادات العرب الذميمة كشرب الخمر والزنا ولعب الميسر ووأد البنات .

ومن الناحية الاقتصادية والتشريعية ألزم المسلمون بالزكاة ودفع الضرائب واحترام الملكية الفردية كما منع الأخذ الشخصي بالثأر . وانتظم الأخذ بالثأر في عداد سلطات الحكومة الإسلامية حيث جعلت لها الولاية على أموال المسلمين وأرواحهم وهذه نتيجة حتمية لتطور المجتمع العربي من القبيلة إلى الأمة .

على أن تواثب النزعات الجاهلية في أفق الحياة العربية ظل فترة من الزمن في الصدر الأول حيث لم تكن قد عمقت بعد جذور الثورة الجديدة . فثار نزاع بين الأمويين والهاشميين والقحطانيين والعدنانيين والمهاجرين والأنصار وامتنع المرتدون عن دفع الزكاة ونزع بعض أشراف العرب إلى الحياة الجاهلية . ولم تكن هذه النكسة غير رد فعل موقوت على اندفاع العرب في شدة وتزمت نحو الدين الجديد الذي قام على رواسب جاهلية موغلة في القدم ، فكان عليه أن يواجه معركة حاسمة مع هذه الرواسب .

وتناول المسلمون القرآن بالدراسة والتفسير وجعلوه دستورهم الدنيوي والأخروي . ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة بمثل ما حظي به القرآن من الدراسة واتصال البحث فنشأت علوم عربية وإسلامية في اللغة والبيان والبلاغة والمعاني والتفسير وصيغت أحكامه في مقولات تشريعية فنشأ علم الفقه وتعددت فيه المذاهب وأثار أصحاب الملل والأديان الأخرى الشبهات حول الدين الجديد وعقائده فوردت آيات تجادل هؤلاء المخالفين . ولكن القرآن كان يدعو إلى الترفق في الجدل وعدم الاسترسال فيه : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ (آية ١٢٥ س . النحل) ﴿ وإن جادلوك فقل اللّهُ أعلم بما تعملون ﴾ (آية ٦٨ س . الحج) ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ﴾ (آية ٤٦ س . العنكبوت)

﴿ إن اللّه يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ﴾ (آية ٣ س . الزمر) . . هذا الجَدل الذي تزعمه القرآن للدفاع عن العقيدة الجديدة كان بمثابة البذور الأولى في نشأة علم الكلام . فالمتكلمون طائفة من مفكري الإسلام بكرت في مواجهة أساليب الحجاج العقلية التي تحدى بها أصحاب الملل الأخرى الدين الجديد وذلك قبل أن تنشأ الفلسفة الإسلامية .

وهذه الحركة الإسلامية شبيهة بحركة علماء الكلام المسيحي الذين سمّوا بالمدافعين عن الدين[1] .

تابع المتكلمون موقفه في الدفاع عن الإسلام وسنرى فيما بعد مدى تأثرهم بالعوامل الخارجية . على أننا يجب أن نفرق بين الجدل الذي يقوم حول العقائد وهو موضوع علم الكلام وما يدور حول الأعمال من نقاش وهو موضوع علم الفقه ، ذلك أن تعاليم الإسلام تنقسم إلى قسمين : عقائد وأعمال

أولاً ـ العقائد : وهي تتضمن المبادىء التالية :

١ ـ من ناحية الألوهية : الاعتقاد بأن اللّه واحد[2] لا شريك له ، خالق كل شيء ، قادر على كل شيء ، مالك الملك . يحيط علمه بكل مخلوقاته .

٢ ـ الوحي : ضرورة الإيمان بالوحي والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات .

٣ ـ الحياة الأخرى أو القيامة : أي الإعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار ، أي بالجزاء الأخروي سواء كان معنوياً أو حسياً

(١) راجع ص ٨ فقرة ج في كتاب « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ويقتضي الاعتقاد بوحدانية اللّه القول بوحدة الذات والصفات والأفعال الإلهية ـ على رأي أصحاب النظر في علم التوحيد ـ على ما سنرى فيما بعد

٤ ـ عالم الأرواح الإعتراف بأن ثمة عالماً وراء العالم المادي وهو عالم الأرواح وفيه نوعان من الأرواح أرواح خيرة وهي الملائكة والجن المؤمن وأرواح شريرة وهي الشياطين والجن غير المؤمن

ثانياً ـ الأعمال ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد وهي من أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع اليه سبيلاً . وهذه الأعمال المفروضة على المسلمين تدخل في دراسة الفقه الإسلامي . والفقه على وجه العموم هو « معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين (البالغين) بالوجوب والحظر والندب والكراهية والإباحة » وهي منتقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة . فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها (فقه) والمعروف أن المسلمين كرهوا البحث والجدل في أصول الدين أي العقائد وأباحوا الاجتهاد والنظر في لفروع أي الفقه وهي الشرائع العملية التي تنتظم بها حياة المسلمين وقد بدأ هذا النظر العقلي المحدود منذ عهد الرسول وباركه النبي حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب إليه أن يخبره عن طريقة قضائه بين المسلمين فأشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أومأ إلى الاجتهاد دون غلو ، فارتاح النبي لمقالته وأجازها .

أما الحجاج في مسائل الاعتقادات فقد نهى عنه الصحابة والسلف الصالح والأئمة وكان مالك بن أنس يقول « الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل »

وقال أحمد بن حنبل « لا يفلح صاحب كلام أبداً ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل (ضعف) »

ويشير الغزالي إلى أن الفقه هو قوت القلوب المؤمنة أما علم الكلام فهو دواء النفوس المريضة.

وقال ابن عبد البر « تناظر القوم وتجادلوا في الفقه ونهوا عن الجدال في

الاعتقاد » ثم يقول في موضع آخر « ونهى السلف رحمهم اللّه عن الجدال في اللّه جل ثناه وفي صفاته وأسمائه ، وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن اللّه عز وجل لا يوصف عند الجماعة ـ أي أهل السنة ـ إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله (ﷺ) أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو انعام نظر وقد نهينا عن التفكر في اللّه وأمرنا بالتفكر في خلقه الدال عليه » .

وعلى هذا الرأي أيضاً ابن تيمية وابن خلدون الذي يرى أن المسلمين في الصدر الأول رأوا أن العقل معزول عن تقدير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو الوحي[1] .

وقد اذاع الاستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه « التمهيد »[2] رأياً يستند إلى ما أجملنا من آراء حول الجدل في مسائل الفروع . ذلك أنه يرى « أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين . وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين . ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم « أصول الفقه » ونبت في تربته التصوف وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلّهيات على أنحاء خاصة والباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده . يجب إذن البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين . والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ـ فصل علم الكلام

(٢) تمهيد في دراسة الفلسفة الاسلامية

فهي تمثل لنا هذا التفكير ملحصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها .

فإلى أي حد يمكن الذهاب مع هذا الرأي والتسليم بأن الاجتهاد بالرأي هو البذرة الأولى للتفكير الفلسفي عند المسلمين ؟ وينبع هذا بالطبع الافتراض بأنه كان من الممكن للعقلية الإسلامية أن تنتج آثاراً فلسفية دون تأثير خارجي .

الاجتهاد بالراي والقياس

والاجتهاد بالرأي هو أصل من أصول الأحكام الفقهية . وهو والقياس مترادفان . ونعلم أن المسلمين قد انتهوا إلى أصول أربعة للأحكام وهي : القرآن والسنّة والاجماع والقياس . . وتعددت المذاهب الفقهية تبعاً لهذه الأحكام .

اتبع المسلمين أولاً القرآن والسنة ، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب إدراكهم لمعنى الخير . وهنا أعمل المجتهدون آرائهم وذلك فيما لم يرد فيه نص . ويعرف ابن القيم الرأي بقوله : « أنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب » وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع في استعمال الرأي وذلك لأن القرآن لم يتضمن الإشارة إلى الحوادث الجزئية التي يصادفها المسلمون في حياتهم اليومية . فاحتيج إلى الحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية ، وفي القرآن ٦٢٣٦ آية منها حوالي ٦٠٠ آية في التشريع والأحكام والباقي في الأصول .

وتابع عمر في استعمال الرأي عبد الله بن مسعود ويقال أن مدرسة العراق في الفقه (لأبي حنيفة) قامت على تعاليمه وتأثر بها أبو حنيفة وهو إمام أهل الرأي وكان أكثر أهل الرأي في العراق . وكان أبو حنيفة من أصل فارسي أخذ الفقه عن جعفر الصادق وإبراهيم النخعي وسمع الحديث عن شعبي

والأعمش وقتادة وهم محدثون في القرن الأول الهجري

وقد ارتقى البحث في الرأي ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسمي بالقياس وحصر الرأي بعد وضع هذه القواعد وانتظم في دائرة ضيقة ويبدو أن مجال الحرية العقلية في الرأي أوسع منه في القياس . ويستعمل القياس في الفقه على النحو التالي : إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه (استدلال مباشر) أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير وهذا يشبه طريقة الاستقراء في المنطق الحديث . وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات مختلفة . فيمكن اثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً ، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقي . والعلة المشتركة هنا هي الحد الأوسط في القياس الارسطي . وعلى الجملة فإن مرادنا بالقياس والاجتهاد هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية . ولكن بسطاء المسلمين توجسوا خيفة من تحول الأحكام الشرعية إلى طريق الجدل النظري بعد أن أصبح علة لأحكام تقوم على الهوى ، واتجه هذا النفر من المؤمنين إلى الأحاديث فجمعت وشرحت وكان جل اعتمادهم على سند الحديث وحده لا على اي أساس آخر . وتركز الاهتمام بالحديث في أهل الحجاز وكان إمامهم مالك بن انس (٩٥ ـ ١٨٩هـ) وكان مالك بن أنس يستنكف الجدل النظري وينأى بنفسه عن كتب الفقه الحنفي التي تموج بالافتراضات النظرية . ونشأ عن شدة الانتجاه إلى احترام الحديث مذهب احمد بن حنبل وتوسط الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ بين مالك وأبي حنيفة ، ومدرسة الشافعي لا تهمل الراي بتاتاً وهي مع ذلك معنية بالحديث فلا تعمل الرأي إلا بشروط عندما لا يكون هناك نص صريح .

وعرف عن الشافعي أنه واضع أصول الاستنباط الشرعي . وهو الذي دون قواعده وجعله علماً له موضوع خاص . فيكون بذلك مكملاً للاتجاه العقلي الذي ألم به أبو حنيفة وعنايته بالحديث لم تكن موجهة إلى تحري صحة السند فحسب بل جرى صحة الحديث من الناحية المنطقية أيضا أي

توافقه وانسجامه مع باقي النصوص الدينية والأحاديث الأخرى وروح التشريع . فيكون الشافعي بذلك قد أصلح من طريقة تناول المدرسة المالكية للحديث ومن ناحية أخرى أكمل النقص الملحوظ في استناد المدرسة الحنفية إلى الحديث . إذ كثيراً ما كان أتباع هذه المدرسة (أي الحنفية) يظهرون جهلاً بالأحاديث النبوية .

على أنه مهما كان للقياس من قيمة عقلية إلا أنه يعد في المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والاجماع . ولو أن بعض مؤرخي الفقه الاسلامي فسروا الاجماع بأنه اتفاق كلمة المجتهدين من الأمة الإسلامية .

الاجمـــاع

وقد عرف الاجماع في عهد الرسول وفي عهد الصحابة . وهو مظهر عملي للآية الكريمة ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ وذلك سواء في الشؤون السياسية أو في شؤون الحياة العملية ، يقول الشاطبي[1] « وكانت الأئمة بعد النبي (ﷺ) يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها » وأورد ابن عبد البر في مختصر بيان العلم[2] «لا تحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم فان عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم يبتغي حدة عقولهم » . وعن المسيب ابن رافع قال : كان إذا جاء الشيء في القضاء ليس في الكتاب ولا في السنة سمي « صوافي الأمراء » فيرفع إليهم ما جمعه أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .

ويورد ابن حزم الأراء المختلفة في تفسير الاجماع في كتابه « الأحكام في أصول الاحتكام »[3] « فطائفة تراه في اجماع الصحابة وأخرى في اجماع

(١) الاعتصام للشاطبي جـ٣ ص ٢٧٢ عن المرجع السابق .
(٢) مختصر بيان العلم وفضله ص ٤٢٠ .
(٣) الأحكام في أصول الاحتكام لابن حزم جـ٢ ص ١٢٨ ؛ جـ٤ ص ١٤٤ .

اهل العصر وثالثة في اجماع اهل المدينة وهم المالكيون ورابعة في اجماع اهل الكوفة وهم الحنفيون. وخامسة في القول عن الصحابي الواحد إذا لم يعرف له مخالف وعلى هذا بعض الشافعيين والحنفيين والمالكيين، ويدلل البعض الآخر من الشافعيين على صحة الاجماع باشتهار القول

هذه الأصول الأربعة للأحكام الفقهية لم تسلم من التأثير الأجنبي.

ويرى بعض المستشرقين أن هذا التأثير كان من حيث الشكل ومن حيث الموضوع. فأما من حيث الشكل فيرى جولدزيهر أن الفقه قد استفاد من القانون الروماني من حيث الأحكام وطرق الاستنباط وكذلك فقد نشأت مدرسة أبي حنيفة في العراق وكان المنطق السرياني منتشراً فيها قبل الفتح الإسلامي. وأما من حيث الموضوع فيرى كارادفو «أن الفقه أدركته تأثيرات مسيحية أو يهودية من التلمود» وهي الآراء التي صدرت من كبار أئمة اليهود وقد حدث هذا التأثير في سوريا والعراق وفي فارس.

ويضيف فون كريمر أثر المجوسية الفارسية في فروع الفقه الإسلامي، ولكنه يرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة.

وقد سبق لنا أن ذكرنا في موضع سابق من هذا الكتاب كيف يدلل المستشرقون على قولهم باستمداد فقهاء المسلمين أصحاب القياس، من الفقه الروماني الذي كان يطبق في محاكم بيروت قبل الفتح الإسلامي(1) ومهما يكن من أمر فان التسرع في اصدار الأحكام حول عمليات التأثير والتأثر في منطقة كهذه تعد تربة خصبة لامتزاج الثقافات على اختلاف ألوانها إنما يعد من قبيل المواقف المعارضة للمنهجية العلمية الحقة فينبغي إذن أن يبذل الباحث قصارى جهده أولاً في تتبع سير الموضوع الذي يتناوله من خلال

---

(1) فجر الإسلام، احمد أمين ص ٢٧٦ - وقد وجدنا بعض نصوص للأوزاعي في كتاب «الأم» للشافعي (ج ٧) ثبت منها أنه من اتباع المدرسة المالكية المعارضة لأصحاب القياس الفقهي - وهكذا يصبح رأي جولدزيهر - بهذا الصدد - بلا سند

الأصل الذي ينتمي إليه والمناخ الفكري الذي ينتشر فيه ، فلا يتسقط بعض الألفاظ المتناثرة لاصدار أحكام تقوم في الغالب على الظن والهوى .

ومن ثم فاننا نستطيع القول بأن مباحث الفقه الإسلامي سارت بقوة دفعها الذاتية الإسلامية من حيث المضمون ، أما من حيث الشكل ، فاننا في الوقت الذي لا ننكر فيه امكان وصول فقهاء المسلمين بأنفسهم إلى وضع طرق الاستنباط الفقهي ، إلا أننا لا نستطيع أن نسلم ـ مع هذا ـ بأنهم كانوا معزولين تماماً عن الوسط الثقافي الذي انتشر فيه الإسلام والذي بلغ ذروة التشابك ، بل والتزاوج الشديد التعقيد .

ويفضي بنا القول في مسألة التأثير الاجنبي إلى مناقشة موقف الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذي سبقت الاشارة إليه ، فنجد أولاً : أن النظر العقلي في عهد الرسول والصحابة يمكن أن يعد نوعاً من الاستمرار للحكمة العملية التي عهدها العرب في حياتهم ، هذا النوع الذي يقوم على الفطنة الشخصية والتجارب العملية ويبتدع الحلول المناسبة للمشاكل العاجلة في ميدان التطبيق دون الرجوع إلى أحكام منظمة أو أسس فقهية إلا ما تواتر بين المسلمين من تعاليم الدين .

والأمر الثاني أن الاجتهاد بالرأي قام حول مسائل الفروع أي الفقه وهذه مسائل عملية لا صلة لها بالمشاكل الفلسفية إلا من حيث الشكل أي من حيث أسلوب المعالجة فحسب .

فالفلسفة من حيث مشاكلها تتناول : الوجود والله والنفس والعالم . وهي تضع الحلول لهذه المسائل على أسس منطقية . وقد تطورت البحوث الكلامية حول مسائل العقائد وأصبحت أقرب إلى مباحث الفلسفة بعد أن خضعت للمؤثرات الأجنبية سواء في العراق أو في الشام ومن بينها المنطق السرياني وحركة الترجمة والنقل .

ومن ثم فلا يمكن لنا قبول رأي الأستاذ مصطفى عبد الرازق ـ إجمالاً ـ

فمباحث الفقه ـ وإن كانت تعتبر بذوراً للنظر العقلي العام ـ إلا أنها لا يمكن أن تعد بداية للتفكير الفلسفي المنظم عند المسلمين إذ أن الفكر الفلسفي له شرائطه وموضوعاته الخاصة .

موقف القرآن من الفلسفة

يبقى بعد ذلك أن ندرس أثر القرآن في قيام الفلسفة أو موقفه منها . إن أسلوب القرآن أسلوب عاطفي لا يتسم في الغالب بطابع جدلي عقلي . والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة في الكون . بل دعا إلى النظر والتأمل في مظاهر الطبيعة المختلفة من حيث أنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته التي لا حد لها . وسلك في هذا السبيل مسلكاً يثير العقل ويحفز انتباهه إلى الترقي في مدارج المعرفة الكونية : ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض . . . فلينظر الإنسان مم خلق . . لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار كل في فلك يسبحون . . ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ وفي آيات أخرى يدعو الانسان إلى أن ينظر في نفسه . وهنا يقارن الشراح بين موقف سقراط في طلبه أن يعرف الانسان نفسه وبين النصوص القرآنية التي تدعو إلى شيء قريب من هذا : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (آية ٥٣س. فصلت) .

والأمر الثاني أن اجابات القرآن على الأسئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء اجابات ليس لها الطابع أو التوجيه الفلسفي بل هي تترك المشاكل بدون حلول مباشرة مثل قوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ (آية ٨٥س. الأسراء) .

وقد تشير هذه الآيات إلى الناحية العملية مثل : ﴿ يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ﴾. (آية ١٨٩س، البقرة) .

وقد تحاشى القرآن أن يمعن في طريق الجدل الفلسفي ، والسبب في ذلك أنه كتاب ديني موجه للناس عامة لا للمثقفين منهم وحدهم . لذلك كان يتجنب الخوض في حقائق الأشياء . . وكان الصحابة أنفسهم يتحاشون شرح الآيات القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص .

سئل مالك بن أنس عن « كيف استوى على العرش » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة . . » .

وقد انقسم المسلمون إلى طوائف عدة بهذا الصدد . فكلهم يجمعون على معرفة الله . ولكنهم يختلفون في طريقة معرفته . فيرى بعضهم أن هذه المعرفة تكون عن طريق الآثار الدينية أي الوحي . ويرفعون من قيمة الإيمان الديني ويشككون في قدرة العقل في الوصول إلى العلم اليقيني كمالك ابن أنس وابن عبد البر وابن حنبل وابن خلدون . وفريق آخر يرى أن معرفة الله تتم عن طريق الكشف الصوفي . وفريق ثالث وهم الفلاسفة وعلماء الكلام يرون أن هذه المعرفة تتم عن طريق النظر العقلي مع اختلاف في المنحى .

يبقى أن نتساءل هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى التأويل الرمزي للنصوص الدينية كما فعل فيلون السكندري وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً ؟ الواقع أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه .

أولاً : استعمل المسلمون منهج التأويل واستند اليه المتكلمون أصحاب الفرق ولا سيما الباطنية وكذلك استعمله الصوفية والفلاسفة .

ثانياً : لم يستند المسلمون إلى القرآن في اقامة مذاهبهم ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة والدين وعاشوا على قدر الامكان في جوهم الفلسفي الذي يستند إلى تتديرهم للدين وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولا مع المسلمات العقيدية للإسلام

عصر بني امية

انتهينا من كلامنا عن الحياة العقلية عند العرب في صدر الإسلام . وقد تبين لنا أن المسلمين أجازوا النظر العقلي في مسائل الفروع واحترزوا منه في المسائل العقدية . وهذا لم يمنع من ظهور خلافات كثيرة دينية وسياسية حول موت الرسول والامامة والميراث ومانعي الزكاة ، ولكن هذه الخلافات لم تكن ترقى إلى مستوى الجدل في العقائد .

وفي هذا العصر امتدت فتوحات المسلمين وبدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المغلوبة على أمرها وكانت هذه البلاد ذات حضارة أصيلة ، لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الإسلام — وقابل العرب هذه الثقافات بنفور واعراض ظاهريين في أول الأمر وظلوا محتفظين بصفاتهم وعقائدهم في هذه الفترة ولم يحدث الهضم والمزج إلا في العصر العباسي ولكن على الرغم من نفور العامة من الإختلاط بالأعاجم والتعرف على عقائدهم فإن بعض الأمراء الأمويين استعان بعلماء من الأعاجم ، فخالد بن يزيد بن معاوية مثلاً تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحي . وترجمت له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية . ونقل ماسرجويه وهو طبيب سورياني « كناشة أهرون القس » في الطب من السريانية إلى العربية في صدر الملة وهي في ثلاثين مقالة وزاد عليها ماسرجيس كما يقول القفطي[1]

ويقال أن السبب في اتجاه خالد إلى الاشتغال بعلوم الصنعة أنه كان يريد أن يثري هو وأصحابه وذلك عن طريق الاشتغال بالكيمياء وقد شغل علماء الكيمياء أنفسهم بموضوع تحويل المعادن . وكانوا يعملون على تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب ويأملون في الوصول إلى هذه النتيجة وثمة سبب آخر قد يكون حافزاً لخالد بن يزيد على الاشتغال بعلوم الصنعة وهو أنه كان

(١) القفطي ـ ص ٥٧ .

يريد أن يبلغ بالعلم ما لم يبلغه بالسلطان بعد أن فاتته الرياسة(١) .

هذا من ناحية العلم الأجنبي ، أما العلم الإسلامي فقد انتقل إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الإسلامية . وصاحب هذا التيار اضطرام الحركة السياسية بين أتباع معاوية وأتباع علي وبينهم وبين الخوارج ، وانتقال الجدل والمناقشة من المسائل السياسية إلى المسائل الدينية فاصطبغت مشكلة الخلافة ـ وقد كانت مشكلة سياسية في أول أمرها ـ بالصبغة الدينية وفهمت الخلافة على أنها الامامة وأصبح للامامة مفهوم خاص عند الشيعة أتباع علي . وتعرض المسلمون أيضاً لأفضلية علي على معاوية أو العكس وهذا أيضاً متصل بمشكلة الامامة وتناقشوا في مرتكب الكبيرة ومصيره أهو في النار أو في الجنة أو في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المناقشات الدينية والسياسية كانت تمهيداً لظهور علم الكلام . وإلى جانب هذا نجد أيضاً بعض ما ورد من آيات في القرآن أشكل على الناس فهمها ، وسميت هذه الآيات بالمتشابهات . وهي آيات غير واضحة المعنى وبعضها يشعر ظاهرها بالتناقض مثل الآيات الواردة في الجبر والاختيار ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾(٢). ﴿وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً﴾(٣). ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾(٤) ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾(٥). ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾(٦). وكثير غير هذه الآيات التي أثارت اشكالات متعددة عند

---

(١) الفهرست لابن النديم .
(٢) آية ٩٦ س الصافات
(٣) آية ١٣ س . الاسراء
(٤) آية ١٠٥ س التوبة
(٥) آية ٨٤ س الاسراء
(٦) آية ٧٩ س النساء

المسلمين وكانت من الأسس التي قامت عليها آراء بعض الفرق

وإذا صح ما يذهب إليه نللينو من أن أصول المعتزلة وجدت في الصدر الإسلامي الأول فإن نشأة علم الكلام يمكن أن تعد إسلامية بحتة ولو أن المشاكل التي تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل وناقشوها بنفس الأسلوب وظهرت فيها نفس الاتجاهات وانشق المسيحيون بصددها إلى قدرية وجبرية .

والواقع أن العصر الأموي لم يكن عصر نقل أو ترجمة وإن كانت عملية التأثر والتأثير قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الإسلامية سواء عرف عن العرب أنهم نفروا من ثقافات الأمم المغلوبة في أول أمرهم أو لم ينفروا .

* * *

ولما ظهرت النزعة العربية عند بني أمية وأعمل خلفاؤهم وأمراؤهم السيف في رقاب آل البيت ودمروا الأماكن المقدسة استشاط المسلمون غضباً وأخذوا يعملون سراً على تقويض دعائم الدولة الأموية ، وبذلك تهيأ الجو لقيام دولة العباسيين .

ونخرج من هذا إلى أن مشاكل الحياة السياسية في العصر الأموي عطلت تطور الحياة العلمية وعلى الاخص حركة نقل التراث الأجنبي . وقد شاهدنا ازدهار هذه الحركة في العصر العباسي .

الفصل الرابع

الحياة العقلية في العصر العباسي

كان لقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس أثر كبير في أن ترتفع مكانة الفرس في الدولة الجديدة . فقربهم الخلفاء واستعانوا بهم . وكان هذا تطوراً جديداً أدى إلى قيام الأمة الإسلامية . فارتبط العرب بالأعاجم برباط المصاهر على عكس ما كان يحدث في العصر الأموي . هذا التقارب الجديد أو الاندماج جعل العرب يحتكون احتكاكاً مباشراً بالأعاجم فتأثروا بثقافتهم وظهرت في العصر العباسي حركة قوية لنقل التراث الاجنبي إلى لغة العرب . وظهرت حول هذه الحركة تيارات فكرية حرة تميز بها عصر الإنارة الإسلامية في عهد الرشيد والمأمون .

الثقافات الأجنبية

وأهم هذه الثقافات التي عكف النقلة على نقلها إلى اللسان العربي أو تأثر بها الوسط الثقافي العربي نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقافة اليونانية والفارسية والهندية بالإضافة إلى ما تأثرت به هذه الثقافات من أفكار دينية أخرى معاصرة لها سواء جاء من المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو بتأثير الغنوصية ومذهب الصابئة الحرنانيين .

أولاً ـ الثقافة اليونانية

الوصف الدقيق لهذه الثقافة في الوقت الذي بدأ المسلمون يتأثرون بها هو أنها كانت ثقافة العالم الهلليني ، كانت هذه الثقافة ممزوجة بالتعاليم المسيحية والفارسية واليهودية وغيرها . فأفلاطون وفيثاغورس قد تجولا في بلاد الشرق . وكان لمدرسة الاسكندرية أثر كبير في تكوين ما سمي فيما بعد بالثقافة الهللينية . فقد ظل تأثير المذاهب الدينية والوثنية يعمل أثره في الثقافة اليونانية زهاء أربعة قرون حصل في أثنائها كثير من التلفيق . وانتشرت الثقافة اليونانية على هذا النحو المعدل إلى بلاد الشرق الأدنى . وظهرت المدارس المختلفة التي كانت تشبه في نشاطها وتكوينها مدرسة الاسكندرية . وكان السريان يلعبون دوراً كبيراً في هذه الحركة إذ نقلوا التراث اليوناني إلى اللغة السريانية . وكانت أشهر مراكز الثقافة الهللينية في الرها ونصيبين وقنسرين . وهذه المدارس كانت متأثرة بالأفلاطونية الحديثة التي بدأت كمذهب فلسفي وكطريقة صوفية في الاسكندرية واشتهر وتفرع منها فرعان . . فرع سوري تزعمه يمبليخوس وفرع أثيني اشتهر منه ابرقلس .

ويقال أن جوستنيان بعد أن تنصر أمر بإغلاق مدارس الفلسفة اليونانية الوثنية في الربع الأول من القرن السادس الميلادي ، فهاجر من بقي من الفلاسفة إلى شمالي العراق حيث استضافهم كسرى ، ولكن السريان المسيحيين الذين تتلمذوا على هؤلاء الفلاسفة ظلوا يتدارسون مذاهب اليونان في نطاق العقيدة المسيحية وعنهم انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين كما سنرى .

الافلاطونية الحديثة(1)

قامت الأفلاطونية المحدثة على أصول جديدة اندمجت فيها عناصر شتى

---

(1) راجع للمؤلف : « تاريخ الفكر الفلسفي جـ ٢ » ـ أرسطو والمدارس المتأخرة ص ٣٢٥ وما بعدها .

من جميع المذاهب الفلسفية والدينية بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة. غير أن رجال الأفلاطونية المحدثة رغم تأثرهم بالأفكار الشرقية والروحية قد ألزموا أنفسهم بالأسلوب اليوناني فاحتفظوا به خالصاً . وأعني بذلك تلك العقلية العلمية التي تتناول الوجود في تخطيط هندسي وأهم رجال هذه المدرسة :

١ - نومينيوس :

من مفكري القرن الثاني الميلادي . ويحدد مؤرخو الفلسفة بداية الأفلاطونية المحدثة بالآراء التي دعا إليها نومينيوس . فقد كان يتناول آراء أفلاطون بالشرح مضيفاً إليها تعاليم اليهودية والمسيحية بعد أن يعمل فيها التأويل الرمزي .

٢ - امونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠م) :

وهو أبرز تلاميذ المدرسة بعد نومينيوس ويعد أستاذاً لأفلوطين الذي اشتهرت المدرسة باسمه . اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها . وجهد في محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . وكان يرى أن الفيلسوفين الكبيرين يتفقان في كثير من تعاليمهما . ويبدو أن محاولة الجمع بينهما عند الفارابي لم تكن بدون أصل تاريخي كما نرى .

٣ - افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠م) :

تتلمذ على أمونيوس وتتلمذ عليه فورفوريوس ونحن مدينون لفورفوريوس بما عرف عن تاريخ حياة أفلوطين . وكذلك بتنظيمه لرسائل أستاذه ذلك لأنه تصدى لتصنيف هذه الرسائل التي كان يسمعها من أفلوطين أثناء المحاضرات ، إذ أن أفلوطين لم يدون شيئاً بل كان يلقي المحاضرات على طلبته لا يهدف منها إلا تكوين مدرسة فلسفية خاصة بقدر ما كان يريد تنشئة تلاميذه تنشئة روحية خالصة على طريقة أهل التصوف.

وقد قسم فورفوريوس رسائل أفلوطين إلى ستة أقسام . . وجعل في كل

قسم منها تسعة رسائل فسميت بالتاسوعات . وسبب اختياره للرقمين ٦ و٩ هو أنهم كانوا يرون أن هذين العددين من الأعداد الكاملة وهذا أثر واضح لتعاليم الفيثاغورية .

يرى أفلوطين أنه على قمة الوجود يوجد « الواحد » ـ أي اللّه ـ وهو الخير بالذات الذي تصدر عنه الموجودات صدوراً ضرورياً عن طريق الفيض أو الإشعاع النوراني . ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض وسميت الأقانيم الصادرة عن الواحد بالفيوضات أو التجليات . وقد تأثر المسلمون بهذا المذهب سواء في فلسفتهم أو في تصوفهم . وسلسلة الفيوضات تبدأ بالعقل الكلي حيث أن الواحد حينما يتجه إلى ذاته يصدر عنه هذا العقل ، واتجاه الواحد إلى ذاته لا يفسر على أنه اتجاه عارف إلى موضوع للمعرفة بحيث تكون هناك أثنينية بين الواحد والعقل الكلي بل أن عملية التعقل هنا إنما هي تعبير عن اتحاد العارف بموضوع معرفته . وفي إشارات أفلوطين إلى العقل الكلي يتبين أنه شبيه إلى حد كبير بعالم المثل الأفلاطوني

وتستمر سلسلة الفيوضات ، فالعقل الكلي باتجاهه إلى الواحد تصدر عنه النفس الكلية ، وباتجاهه إلى ذاته يصدر عنه العالم وذلك من جهة غنى الواحد المطلق وفقر (افتقار إلى) العقل الكلي بالسبة إلى الواحد . وعن النفس الكلية تصدر النفوس الجزئية في مطابقة مع المثل المحفوظة في العقل الكلي ، ويبدو أن أفلوطين ـ وهو يعبر عن ذروة الثقافة الوثنية ـ أراد أن يعارض المسيحية القائلة بالأقانيم الثلاثة ، فوضع مذهباً وثنياً يتضمن أقانيم ثلاثة هي : الواحد والعقل والنفس الكلية

ولكن الأفلاطونية المحدثة ما لبثت أن دخلت في غمار الثقافة المسيحية وتأثر العالم المسيحي بآراء أفلوطين بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية في القرن الرابع الميلادي وظهر أثر هذه الآراء واضحاً في كتابات القديس اوغسطين .

وقد تناول السريان رسائل أفلوطين بالشرح والتعليق وترجموها إلى لغتهم

واقتطف احدهم بعض أجزاء من التاسوعات ونسبها خطأ لأرسطو وسماها « أوثولوجيا أرسطاليس » وهو كتاب اللاهوت المنحول .

فورفوريوس :

وهو تلميذ أفلوطين . كتب في السحر والتنجيم والعرافة . وهاجم المسيحية هجوماً عنيفاً . واشتهر بكتابه « ايساغوجي » (المدخل إلى مقولات أرسطو)[1] .

يمبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠م) :

يمثل الفرع السوري للأفلاطونية المحدثة . وهو تلميذ فورفوريوس والمعروف عنه أنه تناول الأفلاطونية المحدثة بالتعديل وادخل عليها تعاليم الشرق . ويقال أنه تأثر بالفيثاغورية الجديدة ودون شروحاً على أفلاطون وارسطو[2] .

أبروقلس (٤١٠ - ٤٨٥) :

وهو أشهر ممثل للافلاطونية الحديثة في أثينا[3] . وقد وضع شروحاً على كتب أفلاطون وبطليموس واقليدس ولكنها ضاعت وبقي منها ثلاث كتب ترجمها جيوم دي موربيك في القرن الثالث عشر إلى اللاتينية[4] وقد وضع أسقف سوري من أهل القرن الخامس - سمى نفسه باسم ديونيزيوس الأريوباغي - وضع اسمه على بعض أجزاء من كتاب مبادىء اللاهوت لابروقلوس ونسبه لأرسطو (والمعروف أن ديونيزيوس كان من أتباع بولس الرسول) ووصل هذا الكتاب إلى الغرب في القرن التاسع وترجم إلى اللاتينية

---

١) راجع للمؤلف . « أرسطو والمدارس المتأخرة » ص ٣٣٨ .

٢) م . س - ص ٣٣٩ .

٣) م . س - ص ٣٤٥

٤) تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط للأستاذ يوسف كرم

فأثر تأثيراً كبيراً في اللاهوت والفلسفة وحينما تصدى جيوم دي موربيك لنقل كتب أبروقلس فيما بعد في القرن الثالث عشر وروجع ما نقله على ما نقله السريان من كتاب ديونيزيوس ، حينئذ تبين خطأ نسبة الكتاب لأرسطو وعرف أنه جزء من كتاب ابروقلس المشار إليه .

وكذلك اختلطت الأفلاطونية المحدثة بالشروح الأرسطية المتأخرة . وكان يتزعم هذه الحركة الاسكندر الافروديسي (القرن الثالث الميلادي) ويعزى إلى الإسكندر هذا موقفه من نظرية العقل الأرسطي ، ذلك أن تفسيره لهذه النظرية كان المدخل لقول المسلمين بوجود عقل فعال خارج على العقل الإنساني . فإذا قارنا نصوص كتاب النفس لأرسطو بتفسير الاسكندر لها نجد أنه استناداً إلى موقف أرسطو الأساسي فيما يختص بقوله بمبدأي القوة والفعل . يقول أنه يجب أن يكون هناك عقل بالقوة يقابله عقل بالفعل دائماً . ويظهر أن قول الإسكندر بوجود عقل مفارق بالفعل يرجع إلى محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، أي بين نظرية أفلاطون في المثل ونظرية أرسطو في النفس الناطقة[1] .

ومن تلاميذ الاسكندر الذين نهجوا نهجه تامستيوس[2] (في القرن الرابع الميلادي) فقد حاول أيضاً أن يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ولكنه كان في كثير من المواضع يتحيز إلى أفلاطون ويناصره . ولم يقبل موقف الاسكندر الأفروديسي ولا سيما تفسيره لنظرية العقل الأرسطي .

مدرسة الاسكندرية في عهدها الأخير[3] :

ظلت الأفلاطونية المحدثة المذهب السائد في مدرسة الاسكندرية من منتصف القرن الخامس الميلادي إلى منتصف القرن السابع ، أي إلى الفتح

---

(١) م . س ـ ص ٣٢٠ .

(٢) م . س ـ ص ٣٤٤ .

(٣) م . س ـ ص ٣٣٨ وما بعدها

الإسلامي ، ولو أن هذه المدرسة تعد استمرار للأفلاطونية المحدثة إلا أن أتباعها عكفوا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية[1] واتجهوا إلى البحوث الدقيقة وابتعدوا عن أهم مميزات رجال الأفلاطونية المحدثة وهي الميل إلى الزهد والخوض في مسائل الميتافيزيقا وكان هذا الاتجاه الجديد مصحوباً بعزوف عن ترديد فكرة تعدد الآلهة الوثنية التي كانت تدين بها الديانات الشعبية الوثنية ، فهيأ هذا الاتجاه الجديد الوسط الفلسفي لقبول التعاليم المسيحية . فقامت حركة فلسفية في الاسكندرية للتوفيق بين الفلسفة والدين المسيحي وتأثرت الفلسفة بالمسيحية

ومن أساتذة هذه المدرسة أمونيوس بن هرمياس في أوائل القرن السادس الميلادي وهو تلميذ لأبروقلس ، وأشهر تلاميذه سمبليقيوس[2] وديماسقيوس وأسقليبوس ويحيى النحوي . ويسمي القفطي هذا الشخص (أي أمونيوس) هرمس الثالث المصري . ويذكر أن هناك اثنين تسميا باسم هرمس قبل هرمس هذا الأخير . وهما هرمس المصري الذي وجد في الصعيد قبل الطوفان ثم هرمس البابلي . وقد شرح أمونيوس هذا محاورة فدروس لأفلاطون . أما يحيى النحوي فيعد من أقطاب مدرسة الاسكندرية المتأخرة ويسمى يوحنا الفيليبوني[3] نسبة إلى لفظ يوناني معناه « المحب للعمل » . وقد تألفت من هؤلاء المحبين للعمل المسيحي جماعة ظهر نشاطها في هذه الفترة وكانت تهدف إلى محو آثار الوثنية فكان أتباعها يهدمون معابد الوثنية بأيديهم ويحرقون كتبها ويعتدون على رجالها ، وقد عاش يوحنا في النصف الأول من القرن السادس الميلادي واعتنق المسيحية وألف رسالتين . . الأولى في قدم العالم والثانية في صلاح العالم . وهو يريد في الأولى أن يدلل على أن العالم حادث مستنداً في ذلك إلى موقف أفلاطون في محاورة تيماوس وكان يرد بهذا على

---

(١) م س - الباب الخامس - الفصل الرابع ص ٣١٥

(٢) م س - ص ٢٤٤

(٣) م س - ٣٥٠

أبروقلس الذي أورد في كتابه أن العالم قديم .

وقد ادعى يوحنا في رسالته هذه أن أفلاطون نقل آراء عن الكتب المقدسة اليهودية ، وكان هو يحاول التقريب بين أفلاطون والمسيحية ورسالته تعطينا صورة واضحة عن امتزاج التعاليم المسيحية بالأفلاطونية المحدثة . أما رسالته الثانية فيظهر فيها أثر تعاليم الأنجيل بوضوح إذ يستشهد في كثير من مواضعها بنصوص الكتاب المقدس ويعود في الرسالة فيناقش رأي أفلاطون في حدوث العالم ويوافق عليه . ومن أشهر شخصيات المدرسة أيضاً اسطفن الاسكندري . فقد استدعاه الامبراطور هرقل في أوائل القرن السابع الميلادي إلى القسطنطينية وظل يقوم بالتدريس فيها مدة طويلة ، وينسب إليه المؤرخون العرب كتباً كثيرة . فقد شرح أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة ، وذلك بأن أهمل الجانب الميتافيزيقي من الافلاطونية المحدثة .

والواقع أنه بينما نجد شروح هذه المدرسة المتأخرة لارسطو وأفلاطون تشيد بتعاليم المسيحية ، نجد شروح سابقيهم على الفيلسوفين تهاجم المسيحية وتطعن في مسلماتها . ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد حركة النقل أمام تراث يحمل عناصر متناقضة كان عليهم العبء الأكبر في تفهمها والتوفيق بينها .

كيف انتقلت مدرسة الاسكندرية الفلسفية :

نصل بتاريخنا لمدرسة الاسكندرية إلى الفتح الإسلامي وقد ضاع مركزها بعد هذا الفتح فانعدمت الصلة بينها وبين بيزنطة . ولم تكن هناك صلة ما بين أقباط مصر وعلماء الاسكندرية حتى تستمر الحركة العلمية بعد زوال الصلة بين الامبراطورية البيزنطية ومصر . ونضيف إلى هذا أن العرب في أول عهدهم لم يشجعوا الدراسات الفلسفية ، هذا بالإضافة إلى نقص عدد العلماء العارفين باليونانية وإلى ظهور دمشق بمظهر المركز الجديد للامبراطورية

العربية لهذه الأسباب مجتمعة انتقلت . . . . الإسكندرية الى انطاكية عن مقربة من الحدود الرومانية لسهولة الحصول . . . الكتب . . . من مصادرها الرومانية الشرقية(١) .

يقول الفارابي: «انتقل التعليم بعد ظهور الإسلام من الاسكندرية إلى انطاكيا وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران (في العراق الأعلى بين دجلة والفرات) والآخر من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . وأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان (أو جيلان) وتعلم من الحراني . . . الأسقف وقويري ، وسارا إلى بغداد فتشاغل اسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه وانحدر إبراهيم . . . ري إلى بغداد فأقام فيها . وتعلم من المرزي متى بن يونان وتعلمت (. . . الفارابي) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان (أي التحليلات الثانية)»(٢) .

ويروي المسعودي(٣) قصة انتقال مدرسة الاسكندرية إلى انطاكية ثم حران ، وتتفق رواية المسعودي مع رواية الفارابي ، ويؤرخ انتقال المدرسة من الاسكندرية إلى انطاكية في عهد عمر بن عبد العزيز ثم وإلى حران في عهد المتوكل العباسي .

أما مدرسة انطاكيا فهي مدرسة تغلب عليها النزعة المسيحية . وكان العرب يطلقون على أمثال هذه المدارس لفظ (اسكول) ومفهومها عند العرب قريب من مجالس التعليم كما كانت تعرف في القرون الوسطى . ويذكر حنين ابن إسحاق - بعد ذكر كتب جالينوس الطبيب التي نقلت إلى العربية - وصفاً

---

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف - التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٦٨ .

(٢) راجع ابن أبي اصيبعة جـ ١ ص ١٣٥

(٣) التنبيه والاشراف ص ١٢١

لهذه المجالس قائلاً : « فهذه الكتب التي يقتصر على قراءتها في موضوع تعليم الطب في الاسكندرية كانت تقرأ على الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه . وكان الدارسون يجتمعون كل يوم على قراءة أمام - أي مرجع منها - وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالاسكندرية ، في كل يوم على كتاب أمام »[1] .

ويذكر مايرهوف أن أسلوب مدرسة انطاكيا كان هو أسلوب مدرسة الاسكندرية في العهد المتأخر من حيث الاتجاه إلى التوفيق بين المسيحية والفلسفة . واشتهر من رجال هذه المدرسة قبل الإسلام اصطفن بارصديلة وبعد الإسلام يعقوب الرهاوي ، وانتقل التعليم بعد ذلك إلى مدرسة حران . ولا نستطيع أن نعرف لذلك سبباً ظاهراً إلا أن مدرسة حران كانت مركزاً من مراكز السريان . وكانت قبل ذلك موئلاً للصابئة وقد ظهر أثر الصابئة في العالم الإسلامي واشتهر منهم علماء مبرزون من أمثال ثابت بن قرة (٢١٩ - ٢٨٨) . والصابئة طائفة دينية تؤله الكواكب كما أشرنا في موضع سابق وقد وجدت أيضاً في فترة انتشار المسيحية وخلط بينها وبين الأثنينية الزرادشتية .

وقد ألف أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية كتاباً بالعربية عام ٢٩٦هـ تأثر فيه بآراء الصابئة وينقل عنه ابن خلدون ويذهب إلى أن جابر بن حيان ومسلمة ابن أحمد المجريطي تأثرا بهذا الكتاب فيما وضعاه عن السحر[2] .

وعلى العموم فقد ظهر تأثير الصابئة في العالم الإسلامي في اهتمام المسلمين الأوائل بعلوم الفلك والسحر والتعاويذ .

وإلى جانب مدرسة حران كانت توجد مدرسة الرها ونصيبين في منطقة سريانية اشتهر منها علماء من أتباع النساطرة مثل الملقب بالترجمان (في القرن

---

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف - (س . ذ .)

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٠ - طبعة بولاق

الخامس) وجورجيوس أسقف العرب المسيحيين (في أوائل القرن الثامن) وطيمانوس الجاثليق ، واستقر بعض العلماء في جنديسابور في عهد كسرى أنو شروان في القرن الخامس الميلادي . وفي نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ارتحل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد وبدأوا التدريس في مدارس خاصة وكان يطلق عليهم اسم « رؤساء مدارس » .

وعلى ذلك فتكون رحلة مدرسة الاسكندرية إلى بغداد قد استغرقت حوالي قرنين إذ أن المدرسة استمرت في الاسكندرية بعد الفتح الإسلامي زهاء ثمانين سنة . وبقيت في انطاكيا حوالي ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً وفي حران حوالي ٤٠ سنة . وكان ارتحال الفلاسفة إلى بغداد في خلافة المعتضد أو المتوكل العباسي . وفي نهاية القرن الرابع الهجزي أي العاشر الميلادي أنشئت دار الحكمة في بغداد وعرف من أساتذة بغداد « إسرائيل » وكان أسقفاً سريانياً ، وقويري (ويسميه صاحب الفهرست « إبراهيم ») ويوحنا بن جيلان (ويذكر اسمه القفطي وابن النديم وابن أبي أصيبعة) وكذلك أبو يحيى المروزي وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يونان ثم الفارابي . . وغيرهم .

ثانياً ـ الثقافة المسيحية :

وإذا كان الأساتذة الذين قامت مدرسة بغداد على جهودهم العلمية والفلسفية من الذين يدينون بالمسيحية ويجادلون حول عقائدها ، فإنه لم يكن هناك مفر من أن تتأثر الفرق الإسلامية بما كان يدور حول المسيحية من نقاش . وكانت الموضوعات الرئيسية التي تناولها الجدل هي الأقاليم الثلاثة وطبيعة المسيح ومسألة الجبر والاختيار . واشتهرت عند المسيحيين مدرستان « المدرسة النصية » وقد تأثر بها المسلمون عن طريق نصارى تغلب ونجران و « المدرسة التأويلية » وكان تأثيرها عن طريق السريان .

ويعتبر اوريجين المؤسس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادي وكان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت في

طبيعة المسيح وفسر بنوة عيسى لله بأنه قول مجازي يراد به أن عيسى قريب وأثير لدى الله وأنه مثال العقل الكلي الذي يلي الواحد في المرتبة . وقد تصدى دسقورس له وأنكر اتحاد اللاهوت بالناسوت في عيسى وقال بتشابه الطبيعتين . وقد تابع نسطور رأي أوريجين وكان بذلك على رأس النساطرة مواجهاً دسقورس وجماعته الذين كانوا أول من أنشأ طائفة اليعاقبة . وقد اعتنقت الكنيسة الأرثوذكسية آراء اليعاقبة وأصدرت قراراً بتفكير النساطرة . ويلاحظ أنه كان لآراء النساطرة تأثير كبير على الفكر الإسلامي ذلك لأن السريان وهم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب فتأثرت الشيعة الغالية بعقائدهم وعلى الأخص في مسألة حلول اللاهوت في الإمام أو أن الإمام له طبيعة إلهية . وقد تناولت المدرسة العقلية مسألة الأقانيم الثلاثة وفسرتها على أنها الوجود والعلم والحياة وهي تقابل في المسيحية الله والكلمة وروح القدس . واعتبر النساطرة أنها معاني تشير إلى وحدة وأن العلم والحياة صفات للذات كما سيقول المتكلمون فيما بعد .

أما اليعاقبة فقد هاجموا هذه الفكرة بعنف وتمسكوا بالقول بمبادىء ثلاثة منفصلة غير متحدة . كذلك تناولت المدارس المسيحية مشكلة الجبر والاختيار ، واعتنق النساطرة مبدأ الاختيار فكانوا بذلك الأساتذة الأول للمعتزلة أصحاب النظر العقلي والحرية الفكرية القائلين بحرية الارادة الانسانية . وقال اليعاقبة بالجبر وكانوا بذلك أساتذة لأهل السنة وقد قامت مناقشات طويلة حول المبدأين استفاد منها وتأثر بها علماء الكلام فيما بعد .

ثالثاً ـ الغنوصية (العرفانية) :

وإلى جانب المسيحية كانت توجد نحل ومذاهب متعددة عرف منها على وجه الخصوص الصابئة والعرفانية (الغنوصية) . ويرى بعض المؤرخين أن العرفانية هي الهرميسية وقد تأثرت بها الافلاطونية المحدثة نفسها . وكذلك تأثرت المسيحية بتعاليمها . وقد ذكر لنا مؤرخو حياة أفلوطين أن بعض

العرفانيين كانوا يثيرون الجدل أثناء محاضرات أفلوطين فتأثر بهم وجاءت التاسوعات وهي تتضح بشواهد هذا التأثير في مواضع كثيرة منها وكذلك اعتنق بعض العرفانيين المسيحية ولكنهم أدخلوا فيها تعاليم مذهبهم القديم .

ومبدأ الغنوصية « العرفان » ، والعرفان على رأيهم ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية ، بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد المعارف بموضوع المعرفة . أما غاية هذه المعرفة فهي الوصول إلى عرفان الله بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . وفي هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً[1] .

وتعد العرفانية مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة ، ولهذا فقد تعلق العامة بطقوسها وأصبحت من المذاهب السائدة والديانات الشائعة في هذا العصر ، وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية مذعين تحويلها إلى معاني أعمق ، ولكنها ما لبثت أن تفاعلت على هذا النحو مع الوثنية واليهودية والمسيحية .

ويعتنق العرفانيون مبدأ الصدور وهم يضعون في قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة وتتضاءل هذه الأرواح في درجة الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول . وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول . ومن هذا الأيون الخاطىء صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس . وهذا الأيون هو الذي حبس النفوس في الأجسام . والنفوس تميل إلى النجاة من العالم المحسوس .

ويقسم العرفانيون البشر إلى ثلاث طوائف : الروحانيون والحيوانيون

(١) راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . ص

والماديون . وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح ممهد لما ركب في طبيعتها من أصل إلهي ، أما الطائفة الثانية فإن الجسم يعوقها عن الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعه الشريرة .

أما الماديون فإن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلي ، وتمنعهم من الوصول إلى المقر الروحاني . والطريق إلى الله مليء بالوسطاء. وتجتاز النفس في رحلتها إلى قمة الوجود أفلاك السيارات السبع حتى تصل إلى الله . ولا تعطنا العرفانية فكرة واضحة تقربنا من نظرية الفناء الصوفية . أما فكرة التوسط أو الوساطة من الناحية الميتافيزيقية فإنها تقوم على أساس صوفي سيكولوجي وذلك للتقريب بين الله والبشر . وكما بينا تفترض المسيحية ـ وهي في ذلك تشبه العرفانية ـ إمكان اتحاد الناسوت باللاهوت . والوسائط هي مراحل تتدرج فيها النفس صعوداً إلى الطبيعة الإلهية .

وقد وجد الصوفية المسلمون بغيتهم في مثل هذه المذاهب ذلك لأن الإسلام يقرر الفصل التام بين الناسوت واللاهوت .

رابعاً ـ الثقافة الفارسية :

انتشر الاسلام بين الفرس وآمنوا به ، ولكن هذا الإيمان كان مشوباً بما رسب في أعماق نفوسهم من مبادىء دينهم القديم ، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلي الإسلامي ما كانوا قد اعتادوه من آراء ومذاهب كانت مصدراً لحركات فكرية اسلامية متعددة . وقد أسهم الفرس بالفعل بنصيب وافر في الحركة العقلية الإسلامية وفي تمزيق وحدة الجماعة الإسلامية .

عرف عن الفرس قبل الدولة الساسانية أنهم كانوا يدينون بثنائية كونية أخلاقية تنطوي على مبدأين هما : النور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيرة ومجموعة الأرواح الشريرة ، وهذان المبدآن في صراع دائم ، وتتحقق الغلبة

في النهاية لإله الخير وقد حاء ررادشت واستغل هده الفكرة القديمة

زرادشت :

وقد تناول النقاد شخصية زرادشت فذهب البعض منهم إلى أن هذه الشخصية خرافية وأن وجودها موضع شك كبير ولكن المستشرق جاكسون في كتابه « حياة زرادشت » أثبت بالأدلة العلمية أن ررادشت شخصية حقيقية عاش في منتصف القرن السابع قبل الميلاد ومات سنة ٥٨٣ق. م. وكان يقيم باذربيجان وقد انتشر الدين الذي بشر به من بلخ إلى فارس وذلك على أثر إيمان الملك الفارسي كستاسب به.

ويرى زرادشت أن للعالم قوانين ثابتة طبيعية يسير عليها وأن هناك تصادماً ونزاعاً مستمراً بين الخير والشر أو بين النور والظلمة ، ومجهوده في هذا الاتجاه هو توحيده لمجموعة الأرواح الخيرة وقد سماها «أورمزد» ، أما مجموعة الأرواح الشريرة فقد سماها « أهريمن » ورتب لإله الخير القدرة على الخلق . فهو مصدر الموجودات الخيرة ، وكذلك إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشريرة . والحياة في مظاهرها المختلفة تتمثل في نزاع دائم بين المخلوقات . فالشر يحاول دائماً مهاجمة الخير ، ولكن الخير يدفعه ويتحداه حتى يصرعه . والانسان مسرح لهذا الصراع ، ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر ، وهو حر الارادة ، وعلى هذا فإنه يتعين على الارادة أن تختار واحداً من بين هذين الاتجاهين رغم أن الانسان من مخلوقات أورمزد أي إليه الخير .

ويرى زرادشت أن العناصر الأربعة التي قال بها الطبيعيون الأولون انما هي عناصر ظاهرة يجب ألا تنجس . ولهذا فهو ينصح بحرق الجثث لكيلا تدنس الأرض بأجداث الموتى ويجب عدم تدنيس الماء برمي الأقذار فيه . ودعا أيضاً إلى تقديس النار واتخذها رمزاً لإله الخير أو النور.

وقال ررادشت أيضاً بحياتين للانسان ، حياة أولى في الدنيا وحياة أخرى

بعد الموت . ونصيب الانسان في حياته الاخرى هو نتيجة حتمية لأعماله في حياته الأولى . وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال في كتاب خاص ، وهنا نجد اشارات كثيرة إلى مسألة الحساب والبعث كما نجدها عند المسلمين . وقد أشار زرادشت أيضاً إلى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين . وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدس وسموه « الابستاق » Avesta وسموا شرحه بالزند Zend Avesta كتاب مقدس كان يتضمن ـ على عهد زرادشت ـ واحداً وعشرين باباً . ولم يبق منها إلا باب واحد لا يحتوي إلا على مقتطفات في الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية .

إلا أن الأمر الذي كان مثار المناقشة بين المؤرخين هو هذه الثنائية التماثلية التي تتصف بها العقلية الفارسية . فالفرس يقابلون بين مبدأين ـ مادة وروح . حياة حاضرة وحياة مستقبلة . ويظهر هذا بوضوح في كتاب وضعه وزير يزدجرد ، قسم فيه عالم الموجودات إلى عالمين متقابلين ، فالروح في مقابل المادة والمعرفة في مواجهة الثروة .

فهل يقصد الفرس حقاً أن هناك مبدأين أساسيين للوجود ؟ يذهب وست وبولتون إلى أن الزرادشتية لا تقوم على ثنائية متميزة قاطعة . بل أن الأصل مبدأ واحد . ولكن هناك صراعاً بين هذا المبدأ وبين قوة للشر تريد أن تتغلب عليه . وفي النهاية ستحطم هذه القوة ويصبح مبدأ الخير أو النور مبدأ أوحد ، وإذن فوجود الشر مؤقت وخلاص الخير منه محتوم ولكن الشيء الجديد في هذه النظرية هو انها تجعل من الشر قوة خالقة تصدر عنها مخلوقات حقيقية لا وهمية ، وهي في صدورها تتحدى ارادة إله الخير على الرغم من أن هناك تمييزاً أساسياً بين مخلوقات الخير ومخلوقات الشر ، فهل يمكن أن نقابل مقابلة وجودية بين المبدأين فنقول انهما وجود وعدم ؟ والواقع أن العدم لا ينطوي على وجود أو حقيقة معينة . فيبقى إذن الموقف الثنائي قائماً وحاسماً دون حل ظاهر .

وقد حاولت فرق فارسية أخرى أن تلقي ضوءاً على هذه المشكلة

فقالت احداها أن هناك مبدأ محايداً مسيطراً على الوجود وهو « القدر » . هذه الطائفة تسمى « الزرفانية » وهم يرون أن أهريمان وأورمزد صدرا عن هذا المبدأ المحايد . وذهبت فرقة أخرى هي الجايرمائية إلى أن الأصل في الوجود هو إله الخير ، وأن فكرة شريرة نبتت في نفس إله الخير نتج عنها شك كان من أثره ولادة مبدأ الشر . وهذه العقيدة يدين بها البارسي المحدثون . فإله الخير عندهم له ملكتان ، ملكة الخير وهي ملكة أصلية وتسمى سبنتامانيو Spenta Mainyu وملكة الشر وهي ثانوية وتسمى اينا ماينيو Aina Mainyu .

على أنه مهما يكن من جهد هذه الفرق في تأويل الثنائية الفارسية وفي توجيهها إلى التوحيد فإن هذه المذاهب في مجملها قد جعلت للشر أساساً وجودياً وليس أخلاقياً فحسب فعارضت بذلك الأديان السماوية .

ولكن هذه المذاهب الثنائية كانت مصدراً لتأثيرات بعيدة المدى في الفكر الاسلامي ولا سيما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والظلام والصراع بين الروح والجسد وبين الحس والفكر .

مـانـي :

ولد ماني في أوائل القرن الثالث الميلادي وكانت تعاليمه مزيجاً من الأفكار الزرادشتية والمسيحية . وقد تابع رأي زرادشت فيما يختص بالثنائية الفارسية ، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة ولكنه يختلف عن زرادشت في أنه يرى أن هذا العالم شر لامتزاج الخير والشر فيه ، ويجب الخلاص من هذا الامتزاج ويكون ذلك بالامتناع عن النسل والزواج حتى ينقرض البشر ، ومن ثم فقد دعا إلى الزهد وحرم النكاح وحبذ الصوم ونهى عن ذبح الحيوان .

وهـو يقسم البشر إلى طـائفتين : ـ عامة وخاصة ـ أو سماعـون وصديقون : والصديقون هم المقربون من إله الخير ، وهم الذين طهروا أرواحهم من أكدار البشر . ويقال أن هرمز أحد ملوك الفرس اعتنق هذا التعليم . ولكن بهرام الذي خلفه على العرش لم يبد ارتياحه لها ، فقتل ماني

ولكن مذهبه ظلّ سارياً في العالم المسيحي وفي العالم الإسلامي إلى القرن الثالث عشر الميلادي ، أي السابع الهجري .

وقد أثار المانويون مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسماني والروحاني وتناول المتكلمون آراءهم بالرد والتفنيد وأطلقوا عليهم لفظ الزنادقة ، وإن كان بعض المؤرخين يرون أن لفظ الزنادقة أطلق على اتباع مذهب خاص من المانوية وليس على المانوية جميعاً[1] .

مزدك (٤٨٧م) :

ظهر في فارس وهو من أهل نيسابور ، اعتنق الثنائية . وكان للعصر الذي ظهر فيه أثره الكبير في تكوين تعاليمه . فقد كانت فارس في هذه الفترة يسودها الاضطراب وتعمها الفوضى . وقد بنى مزدك تعاليمه على الأساس التالي : رأى أن الناس يصطرعون من أجل خمسة أشياء هي : الغيرة والغضب والثأر والفقر والشهوة . وهو يرى أن هذه هي مصدر الشرور في العالم ، فإذا أردنا تحقيق السعادة لبني البشر فإنه يتعين القضاء على كل ما من شأنه استحضار هذه الأشياء الخمس التي هي مصدر الشرور جميعها ، ولن يكون ذلك إلا بإقرار شيوعية المال والنساء .

واعتنق كثيرون هذا المبدأ ولكن أحد ملوك الفرس نكل بمزدك فقتلّ سنة ٥٢٣م . ولكن المذهب ظل سائداً إلى ما بعد ظهور الإسلام وكان له تأثيره الواضح في بعض آراء المسلمين . ويقال أن أبا ذر الغفاري خطب في أهل فطالب بأن يسوى بين الفقراء والأغنياء ، فأرسله معاوية إلى عثمان مخافة ثورة أغنياء الشام عليه وسأله عثمان عن رأيه فقال له : « لا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالاً » ويفسر الطبري حقيقة آراء أبي ذر في هذا الموضوع فيقول : « أن ابن السوداء لقي أبا ذر فأوعز إليه بذلك » وكان ابن السوداء قد أتى أبا الدرداء ،

---

(١) من تاريخ الألحاد في الاسلام ، ع . بدوي ص ٢٣ ـ ٣٢ .

وعبادة ابن الصامت فلم يسمعا لقوله . وأخذ عبادة إلى معاوية وقال له : « هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر »[1] وابن السوداء هذا هو عبد الله بن سبأ اليهودي .

وقد كان للمزدكية ، وكذلك للبابكية تأثيرها الذي لا ينكر على زعماء ثورة الزنج في البصرة التي استفحل أمرها عام (٢٦٤هـ) وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت بين الكوفة والبصرة ثم استقرت ردحاً من الزمن في البحرين والاحساء . وعلى الجملة فقد كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الاسلامي من النواحي الفلسفية والأدبية والدينية .

٥ ـ الثقافة الهندية :

اتصل المسلمون بالهنود في العصر العباسي فاستقدم الخلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم واشتهر منهم مرتكة رسائح بن بهنام الهندي وكوكلة . ونقلت كثير من كتب الهند في الطب إلى العربية أما عن الطريق المباشر أي عن السنسكريتية أو عن طريق غير مباشر أي عن الفهلوية الفارسية القديمة ويورد صاحب « الطبقات » أسماء كثيرة من الكتب التي ترجمت عن الهندية وأسماء مترجميها ويذكر منها كتاباً رآه بعينه هو كتاب « آراء الهند ودينها » ويتفق صاحب الفهرست مع صاعد بهذا الصدد، وكان الاتصال بالهند عن طريق التجارة . ونقل المسلمون علوم الفلك والتنجيم وعلم الحساب، أما الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية . ويعتقدون في نظرية تطهير الروح من الجسد وينتحلون ضروباً من الزهد والتقشف .

ويرى هورتن أن هذه الأفكار في التناسخ والزهد والفناء في النرفانا كان لها تأثير كبير عند متصوفة الاسلام . ويظهر أن المسلمين نقلوا عنهم عقيدة

---

(١) الطبري جـ ٥ ص ٦٦ ـ وهذا يعني أن (ابن السوداء قد تأثر بآراء مردك فنقلها إلى ابي ذر وأصحابه) .

التناسخ ولكنها لم تنتشر بين الكثرة واختصت بها فئات محدودة . فمثلاً نجد شهاب الدين السهروردي يورد عقيدة التناسخ ويتكلم عنها ولكنه لا يستطيع البرهنة عليها ويخلص من البحث إلى قوله أن البرهنة على صحة التناسخ أو عدمه متساويتان ومع هذا فهو يضيف هذه العقيدة إلى مذهبه إضافة تلفيقية .

ويذهب بعض المفكرين إلى أن الهنود عرفوا القياس المنطقي واشتهر من بينهم منطقيون ولكن الثابت قطعاً أن المنطق على الصورة اليونانية هو أثر من آثار عقلية اليونان وأن العرب لم يعرفوا المنطق إلا عن طريق اليونان .

واشتهر بين العرب أبو الريحان البيروني المتوفى سنة ٤٤٠هـ وهو العالم بثقافات الهند وله كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » وهو يعد مرجعاً في عادات الهند وأديانها وعلومها . وكان البيروني مولعاً بالرياضة والفلك والتنجيم . وقد طاف بالهند ونقل كثيراً من كتبها إلى العربية .

ونريد أن نعرف الآن على وجه التفصيل مذاهب الهند التي يمكن أن يكون لها دور في تاريخ الفكر الإسلامي .

المذاهب الهندية :

عرفت عند الهنود مذاهب دينية متعددة نخص منها البرهمانية والجينية والبوذية .

أ) البرهمانية :

يقدس البرهمانيون الفيدا Veda وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التي ألقيت شفوياً ثم حررت فيما بعد في أربعة كتب وهي « رج فيدا Regveda » وهو يحتوي على الأوراد الدينية و « ساما فيدا Sama Veda » ويتضمن الأناشيد والتراتيل الدينية و « ياجوفيد Yagoveda » ويشتمل الكلام على القرابين وطرق تقديمها للآلهة و «أتارفا فيدا Atarva Veda » وفيه الكلام على العقائد والتعاويذ السحرية

ويطلق اسم البرهمانية على التقاليد الفيهدية التي ظلت سائدة في الهند لقرون طويلة . وأول ما يلاحظ على هذا الدين وكذلك سائر الأديان الهندية أنها تؤكد ارتباط الناحية الاجتماعية بالمشكلة الروحية في إطار عقيدة التناسخ فمن الناحية الأولى نرى البرهمانيين يقسمون البشر إلى الطبقات التالية : (وهذه الطبقات اجتماعية ودينية في نفس الوقت ، أي أن لها وظائف اجتماعية وأخرى دينية) فهناك البراهمان وهؤلاء من نسل الألهة ويليهم طبقة النبلاء ويسمون آريا ثم طبقة المحاربين ويسمون اكشاتريا فطبقة الفلاحين ويسمون فيشيا . أما باقي الأهلين فهم مُنبوذون .

والبرهمانية تعتقد في إله واحد مطلق هو « براهما » فلا يوجد شيء خارجه وهذا الإله هو الحقيقة الكلية التي تنطوي على سائر الموجودات . وأما العالم فهو تجل ظاهري لهذه الحقيقة ولا يتميز عن « براهما » إلا بطريق الوهم . وغاية الفرد الوصول إلى الاتحاد بالله . وهنا نتعرض البرهمانية لمشكلة الخلاص أي خلاص النفس من العالم الأرضي ، ويتم تحقيق الخلاص عند البراهمانية بأحكام السيطرة على النفس أو اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء والأفراد وتسمى هذه الطريقة « اليوجا » التي ترمز إلى تركيز الحيوية في الروح لاجتناب الضعف والشقاء وتحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية . ولا يجب أن يخلط بين هذه الطريقة والطريقة الجينية التي تنحصر في تعذيب الجسد وإذلال الروح فحسب .

ب) الجينيون :

وهذه الطائفة متأثرة هي والبوذية بالتعاليم الفارسية . إذ أنهما نشأتا في المنطقة الواقعة بين جبال هملايا ونهر الكنج الأوسط . والجينية على وجه الخصوص تتبع طريق الزهد وإذلال الجسد للخلاص ، وتصطبغ تعاليمها بصبغة مادية مغرقة . فهناك الامتداد والحركة ، والامتداد ينقسم إلى جواهر فردية تتداخل فيها المادة والروح ، وسر الشقاء الانساني ومصدره يكمن في

اختلاط المادة بالروح . وإذن فتطهير العنصر الروحي من أدران المادة هو الهدف الأخير لهذه الطائفة .

جـ) البوذيون :

تقوم البوذية على أسس أخلاقية واضحة فهي تدعو الإنسان إلى أن يطرح الأنانية والشهوات . وهي ترى أيضاً أن الأصل في التناسخ ينشأ مما جبل عليه الانسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند إتباعها عن طريق إتباع منهج عقلي أخلاقي هدفه محو النفس الفردية (كارمان) وفناؤها في النرفانا ، أي الذات الإآلهية .

ووسيلة البوذية « الإدراك » وهو يتمثل في إدراك الإنسان لجهله من حيث أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدي إلى الجهل والجهل يؤدي إلى الشقاء فاستطاعة الانسان أن يكشف عن جهله هي أول خطوة في طريق الخلاص ، ويجب أن يكف الانسان عن التعلق بالحياة ، والانسان في طريقه عبر الأدوار التناسخية تضمحل فيه قوة الحياة وينتفي عنده الميل اليها وتأخذ شخصيته في التلاشي تدريجياً حتى يفنى الفرد في الشخصية الإلهية .

هذه العقيدة لم يفهمها البسطاء من البوذيين لأنها تقوم على أسلوب عقلي يدفع باللذهن الإنساني إلى التحرر من جهله وأنانيته لكي يفنى في ذات مطلقة . وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على نظرية الفناء الصوفي عند المسلمين[١] .

الآراء الفلسفية :

وكانت تدور حول البرهمانية مناقشات فلسفية على صورة مذاهب ساذجة عرف منها : ـ

---

(١) ولم يقف المسلمون في تصوفهم عند مقام الفناء الذي انتهى إليه صوفية الهند بل تخطوه إلى مقام التوحيد . . الخ على ما سنرى في القسم الخاص بمباحث التصوف

أ) مذهب التميز (فايسكا)

وهو مذهب الجوهر الفرد . ويعتقد باينز Pines أن المسلمين تأثروا بآراء الهنود في نظرية الذرة كما تأثروا بآراء اليونان على أن طريقة الهنود في القول بالذرة تختلف عن طريقة الاسلاميين . فهم يقتربون من موقف أبيقور إذ أنهم يدمجون القول بالعناصر الأربعة مع القول بنظرية الجوهر الفرد . فكل ذرة في الوجود مكيفة تكييفاً حسياً خاصاً . . وإذن فنظرية الخلاص عندهم تقوم على التمييز بين الذرة المادية والعنصر الروحي ثم بين النفس الكلية (أتمان) والنفس الجزئية المتصلة بالتدبير البدني وتسمى (ماناص) .

ب) مذهب التعدد (سامكيها)[1] :

وهو متأثر بالثنائية الفارسية ويرى أتباعه أن المادة مزيج من عناصر ثلاثة : هي النور (ساتفا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس) . ويشير أتباع هذا المذهب إلى ما يشبه الهيولي الارسطية وهي مادة أولية غفل من أي تعيين .

والخلاصة : أنه كان للمذاهب الهندية بعض التأثير الذي يبدو في نظرية وحدة الوجود الصوفية . وكذلك في نظرية براهمان وآتمان أو فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير . وهو الذي يقول عند المريدون من الصوفية أنه كشف السر إذ به يتحقق الفرد من أنه أصبح هو الذات الإلٓهية .

يقول ابن عربي :

هذا الوجود الصغير سر الوجود الكبير
لولاه ما قال أني أنا العلي القدير

---

(١) راجع جينون : مفكرو الهند .

الفصل الخامس

حركة الترجمة والنقل

لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية . فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ما وصلهم من تراث اليونان . ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للنقل من اليونانية إلى السريانية . وكان لهؤلاء النقلة السريان فلسفات وآراء خاصة ولذلك كانت ترجماتهم متأثرة أحياناً بهذه الآراء . بل كان بعضهم يؤلف كتباً خاصة لشرح هذه الآراء .

وعرف من أوائل المترجمين من اليونانية إلى السريانية القس بروباس Probus وقد عاش في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي ، وكذلك سرجيوس الرسعني من رجال القرن السادس الميلادي ومن تلامذة مدرسة الاسكندرية توفي بالقسطنطينية عام ٥٣٦م وكان راهباً درس الطب في العراق وترجم في الإلهيات والأخلاق والطب . واشتهر أيضاً من بين هؤلاء النقلة ستيفن بأرصاديلة وكان من مترجمي القرن الخامس الميلادي وعرف عنه أنه أستاذ للراهب المسيحي الذي كتب كتاباً في طبيعة المسيح ونسبه إلى ديونيزيوس الأريوباغي . وممن كانت لهم آراء وكتب خاصة من النقلة شمعون الراهب الذي عاش في القرن السابع الميلادي ويقال أنه ألف في الطب

وكذلك أبو إسحاق قويري إذ ألف في المنطق . ويورد صاحب الفرست أسماء كتب أرسطو التي ترجمها وهي المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية .

ومهما يكن من أمر حركة النقل من السريانية إلى العربية فإنه يجب البحث عن حقيقة الاتصال المباشر بالثقافة اليونانية قبل عهد الترجمة . فهل اتصل العرب بهذه الثقافة باعتبار أنهم قد عاشوا في الوسط الذي ذاعت فيه ؟ الواقع أن انتشار المدارس المسيحية في مدرسة الاسكندرية الفلسفية وما كان يقوم حولها من جدل فلسفي في العقائد المسيحية وكذلك انتقال الفلسفة مدارس إلى فارس القديمة ثم فتح العرب لفارس والشام كل هذا هيأ نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات الأقاليم التي فتحوها قبل عصر الترجمة لفترة طويلة . فاتصل العرب بالرهبان في الأديرة واستمعوا إلى مناقشتهم بل وتأثروا بما عاينوه في حياتهم من زهد وتقشف مما قد يكون له أثره في حركة التصوف الإسلامي لا سيما في الفترة الأولى التي تعرف بفترة الزهد وذلك قبل عصر الترجمة .

وكذلك كان الاتصال بالمسيحيين سابقاً على الإسلام . فقد كان المسيحيون يسكنون أجزاء في شبه الجزيرة : في نجران وحضرموت وفي شرقي الحجاز في وادي أم القرى وبين قبائل قضاعة وكذلك بين قبائل بني تنوخ وبني صالح بالقرب من انطاكية . وبني عبد قيس في بلاد البحرين وبني تغلب في وسط العراق .

كذلك كان الاتصال بالفرس سابقاً على عهد الترجمة ومتقدماً على انتشار الاسلام فقد اتصل عرب الجاهلية بفارس وتعلم بعضهم بها . ويشير القفطي إلى أن الحارث بن كلدة تلقى العلم بجنديسابور واشتغل بالطب في أرض فارس وكذلك النضر بن الحارث بن كلدة كما سبق أن ذكرنا .

على أن هذه الحركات المباشرة للتزود بالثقافات اليونانية والفارسية لم

تكن قوية بحيث تنتج عنها آثار علمية ظاهرة ولم يبدأ النقل إلا في العصر العباسي وعلى الأخص على عهد المأمون ، وقد سبقت هذه الفترة محاولات في العصر الاموي وكذلك في مستهل العصر العباسي على عهد المنصور والرشيد .

حركة النقل في العصر الاموي

تعد هذه الفترة التي استغرقت حوالي ستين عاماً الفترة الأولى في تاريخ حركة الترجمة من السريانية إلى العربية . على أنه من المعروف أن العرب في هذه الفترة عكفوا على شؤون الرئاسة والحكم واهتم نفر قليل منهم بالحركة العلمية . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنه كانت هناك حركتان ثقافيتان ، الأولى تمثلت في تشجيع خالد بن زيد للنقلة لكي ينقلوا كتب الصنعة . ويقال أنه هو نفسه ألف كتباً في ثلاث مسائل في الكيمياء ولكننا لا نعرف عنها شيئاً . وكذلك نقلت كناشة أهرون في الطب على عهد عمر بن عبد العزيز ونقل يعقوب الرهاوي المترجم السرياني بعض كتب اليونان في الحكم والأمثال .

وأما الحركة الثقافية الثانية فقد تمثلت في حركة التأليف في العلوم الإسلامية والعربية فاشتهر رجال من أمثال الخليل بن أحمد وأبو الاسود الدؤلي .. الخ .

حركة النقل في العصر العباسي

تنقسم حركة النقل والترجمة في العصر العباسي إلى ثلاث مراحل : ـ

المرحلة الأولى :

وهي تمتد من سنة ١٣٦ هـ إلى سنة ١٩٨هـ ـ أي من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد ، ومن أشهر المترجمين في هذه الفترة يوحنا البطريق . وعبد الله ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه .

يوحنا البطريق :

يورد ابن أبي أصيبعة أنه ترجم كتاب أقليدس في الهندسة وكذلك كتاب طيماوس لأفلاطون . وقد عرف العرب كتابين بهذا الأسم . سمي أحدهما طيماوس الروحاني والآخر طيماوس الطبيعي . أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيثاغورية يتكلم عن الناحية الروحية التي عرفت عن الفيثاغورية . أما الكتاب الثاني فهو لأفلاطون الذي تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة او العالم المحسوس . وقد عرف العرب الكتاب الأول وانتشر بينهم ولخصه اليعقوبي وتأثرت به الفرق الإسلامية ، ويشير أيضاً ابن أبي أصيبعة إلى أن ابن البطريق كان أول من ترجم في الطب وهذا يخالف الرأي الذي سبقت الإشارة إليه وهو أن أول نقل حصل في الطب كان في العصر الأموي وقد كان على يد ماسرجويه الطبيب بتشجيع عمر بن عبد العزيز الأموي .

عبد الله بن المقفع (١٤٢هـ) :

عرف عنه أنه هو الذي نقل كتب كليلة ودمنة من الفارسية إلى العربية ، وقد ذكر كتاب التراجم آثار ابن المقفع الأدبية مما يدل على أنه كانت له صلة وثيقة بالحركة الأدبية والكلامية في العصر الأموي . وقد أذاع بعض مؤرخي التراجم أنه نقل كتب أرسطو المنطقية إلى اللغة العربية ومنها كتاب قاطيغورياس وكتاب العبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية وكتاب أيساغوجي لفورفوريوس الصوري ، ومن المعروف عن ابن المقفع انه لم يكن على علم باليونانية أو السريانية واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية إن صحت هذه الرواية . ويبقى إذن أن نبحث عما إذا كانت هناك ترجمات فارسية لكتب ارسطو المنطقية ؟ ويقول صاعد الأندلسي « فأما المنطق فاول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر المنصور . فإنه ترجم كتب ارسطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق وهي كتاب قاطيغورياس وكتاب أرمنياس وكتاب أنالوطيقا وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط . وترجم كذلك المدخل إلى كتاب

المنطق المعروف بالايساغوجي لفورفوريوس الصوري . وعبر عن ترجمته بعبارة سهلة قريبة المآخذ وترجم الكتاب الهندي كليلة ودمنة ، وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية . وله تآليف حسان منها : رسالة في الآداب وأخرى في السياسة ورسالته المعروفة باليتيمة في طاعة السلطان(١) .

ولكن صاحب الفهرست وقد أرخ لمن سبق لابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد ولا يشير إلى أن هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية وإذن يبقى هناك شك في أنه قد حدث نقل في الفلسفة من الفارسية إلى العربية . كما انه ليس لدينا ما يثبت بالتأكيد أنه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية إلى الفارسية ، رغم ما تناقله المؤرخون من روايات عن استضافة كسرى لفلاسفة اليونان بعد اغلاق مدارس الفلسفة في عهد جستنيان .

ولقد تعرض المستشرق فورلاني Forlani لهذه المشكلة وشايع رأي صاعد واستعمل طريقة النقد الباطن ليثبت أن ابن المقفع قد ترجم هذه الكتب عن الفارسية . ولكن بول كراوس Paul Kraus(٢) تناول حجج فورلاني وطريقته في النقد الباطن واثبت رأياً معارضاً له ، فمثلاً نجد المترجم لهذه الكتب يستعمل لفظ « عين » للدلالة على لفظ Ousia اليوناني وقد ترجم المترجمون هذا اللفظ اليوناني فيما بعد بكلمة « الجوهر » وكلمة الجوهر هذه كلمة فارسية تداولها المسلمون في دراساتهم الفلسفية وعرفت على عهد ابن المقفع . فلو كان النقل قد تم عن الفارسية كان أولى بالمترجم أن يستعمل لفظ «جوهر» بدلاً من لفظ « عين » خصوصاً وأن هذا اللفظ ظل شائعاً في جميع كتب الفلسفة وعلم الكلام والتصوف . وقد إنتهى كراوس من بحثه إلى أنه لم توجد حركة لنقل الكتب الفلسفية من الفارسية إلى العربية . وإذن فمن هو ابن المقفع هذا

---

(١) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٩ .

(٢) بول كراوس « تراجم ارسطاطالية منسوبة الى ابن المقفع » في التراث اليوناني . . . - ترجمة ع . بدوي - (م . س) .

الذي أشار إليه صاعد ؟ يذكر كراوس أن ابن المقفع هذا شخص آخر هو محمد بن عبد الله بن المقفع وهو غير عبد الله بن المقفع الذي ترجم كليلة ودمنة وأساطير بيدبا وكتب ماني وابن ديصان ومرقيون ، وكان محمد بن عبد الله ابن المقفع يعيش في زمن المهدي أو الهادي وكان على علم باليونانية وقد تمكن من ترجمة كتب أرسطو في المنطق من اليونانية إلى العربية رأساً . وبذلك يستطيع كراوس ان يؤيد الاختلافات الواردة في النص العربي بصدد إستعمال كلمات اصطلاحية غير شائعة كلفظ « عين » .

يوحنا بن ماسويه :

يذكر القفطي في « الطبقات » أن يوحنا هذا كان نصرانياً سريانياً عاش أيام هارون الرشيد وولاه الأخير ترجمة الكتب الطبية القديمة مما عثر عليه في « عمورية » وغيرها من بلاد الروم التي فتحها المسلمون . ويستطرد القفطي فيذكر أن الرشيد رتب ليوحنا كتاباً حذاقاً يقومون بمساعدته في الترجمة . ويذكر أيضاً أن له كتاب البرهان الذي يشتمل على ثلاثين باباً وكتاب البصيرة . وله في الطب مؤلفات كثيرة . واستمر في خدمة الرشيد والأمين والمأمون وكان رئيساً لبيت الحكمة ببغداد الذي أسس سنة ٢١٥هـ .

ويلاحظ على هذه الفترة أنه قد بدىء فيها بنقل الكتب العلمية في الهندسة والرياضة والطب والفلك وكذلك نقلت فيهما كتب المنطق . وكان ذلك في عصر المنصور وقد اهتم الرشيد بصفة خاصة بنقل كتب الطب . وكان النقل كما بينا عن السريانية في الغالب أو عن اللغة الهندية خصوصاً في الفلك والرياضة . ويروي صاعد ، عن حقيقة النقل عن الهندية خبراً عن محمد بن ابراهيم الفزاري « وأما علم النجوم فأول من عني به في هذه الدولة محمد بن إبراهيم الفزاري وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن الأدمي ذكر في تاريخه الكبير المسمى « بنظام العقد » أنه قدم على الخليفة المنصور سنة ١٥٦هـ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسندهند في حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كردجات محسوبة لنصف نصف درجة مع ضروب من

أعمال الفلك ومع كسوفين ومطالع البروج وغير دلك ، في كتاب يحتوي على اثني عشر باباً . ويذكر أنه اختصره من كردجات منسوبة إلى ملك من ملوك الهند يسمى قبغر وكانت محسوبة لدقيقة فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب فتتخذه العرب أصلاً في حركات الكواكب . فتولى ذلك محمد بن إبراهيم الفزاري وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون « بالسندهند الكبير » . ثم جاء بعد ذلك محمد ابن موسى الخوارزمي وجمع بين الطريقتين الهندية والاغريقية في الفلك .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن قسطاً كبيراً من العقائد الفارسية تسربت إلى المسلمين وامتزجت بعقيدتهم وكان لا بد حينئذ من إنتشار تيارات من الجدل والخلاف حول العقائد ، هذا بالإضافة إلى رغبة الخلفاء العباسيين لا سيما المنصور والمأمون في الدفاع عن العقيدة بأدلة عقلية .

المرحلة الثانية (١٩٨ ـ ٣٠٠هـ) :

في هذه المرحلة ـ وهي تمثل عصر المأمون ـ ازدهرت حركة الترجمة ، وازداد النشاط العلمي ، وترجمت الكتب في كل العلوم ، وفي الأخلاق والفلسفة والنفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب .

ويشير صاعد وصاحب كشف الظنون إلى شدة الإقبال على الترجمة في هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة فيتفقان على القول بأنه « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور . فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة . فراسل ملوك الروم وأتحفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط . . وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم في تعليمها » .

ولكننا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التي دفعت بالمأمون إلى طلب نقل كتب الفلسفة بصفة خاصة رغم ما كان يشعر به عامة المسلمين من نفور ظاهر من الاشتغال بها وتناول قضاياها . يشير المؤرخون إلى جملة أسباب منها : ـ

أولاً : كان المأمون تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدي المتوفى عام ٣٨٤هـ وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة ، وله علاقات واتصالات مع ثمامة ابن أشرس النميري المتوفى سنة ٢١٣هـ . زعيم فرقة الثمامية المعتزلة في زمن المأمون والمعتصم والواثق ويقال أن ثمامة هو الذي أغرى المأمون بالإنضمام إلى حركة الاعتزال يقول البغدادي : « وكان (ثمامة) زعيم القدرية (أي المعتزلة) في زمان المأمون والمعتصم والواثق . وقيل أنه هو الذي أغرى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال[1] . ومن هنا نفهم كيف أقبل المأمون على كتب الفلسفة مشرباً بنزعة عقلية مبكرة ، إذ كان متصلاً منذ صباه بشيوخ الاعتزال في عصره . وقد عرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديمهم على غيرهم من أهل النظر في المجتمع الإسلامي على عهده . ومن الوجوه التي كانت لها عنده حظوة كبيرة : أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام .

ونحن نعرف أن المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن وتشيعت لهذا الرأي فرق منها : الثمامية والنجارية أتباع الحسين بن محمد النجار ومن النجارية الزعفرانية أتباع الزعفراني .

قالت الزعفرانية : أن كلام الله تعالى غيره . وكل ما هو غير الله تعالى مخلوق . ورأت المستدركة القرآن مخلوق ، ولكنها افترقت إلى فرقتين فرقة تقول أن رسول الله قال : أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف و أخرى تقول : أن رسول الله لم يقل أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ـ تحقيق الكوثري ١٩٤٨ ص ١٠٣ ـ وفاة المعتصم ٣٢٧ هـ ـ وفاة الواثق ٢٣٢ هـ .

ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه .

وقد اعتنق المأمون هذه الفكرة وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لإقامة البرهان عليها . لذلك فقد طلب ترجمة كتب الإلهيات في الفلسفة اليونانية لينتفع بما ورد فيها من أدلة وحجج لإثبات وجود الله وصفاته . وقد جعل هذه العقيدة مذهباً رسمياً للدولة فأذاع منشوراً على المسلمين عام ٢٠٢م ، أمرهم فيه رسمياً باعتناق مذهب خلق القرآن احترازاً من القول بقدمه فتتأدى إلى افتراض قديمين هما الله والقرآن ، وقد جمع الفقهاء على عهده واختبروا في هذه المسألة واضطهد من ظهر عدم اعتناقه لها . وكذلك اضطهد فيما بعد رجالاً كأحمد بن حنبل فأصبحت هذه الحركة الفكرية التي اتسم بها مستهل عصره جحيماً فكرياً لا يطاق .

يقول ابن خلدون : « وعظم ضرر هذه البدعة أي القول بخلق القرآن وتلقاها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفوا أئمة السلف فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم ودماؤهم[1] .

ثانياً : يقال أن الذي دفع المأمون إلى طلب كتب الحكمة غير اعتناقه لمذهب الاعتزال هو منام رآه ، شاهد فيه أرسطو (يورده صاحب الفهرست فالقفطي فابن أبي أصيبعة) ومضمونه أن السبب الذي دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى في المنام رجلاً أبيض اللون مشرب الحمرة واسع الجبهة حسن الشمائل جالساً على سرير ، قال له المأمون : من أنت . قال : (أنا أرسطو) قال المأمون : فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟ قال : اسأل ؟ قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل . قلت : ماذا ؟ قال : «ما حسن في الشرع» . قلت : « ثم ماذا ؟ » قال : « ما حسن عند الجمهور » . قلت : ثم ماذا ؟ قال : « ثم لا ثم » قلت : زدني ، قال : عليك بالتوحيد . فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب وترجمتها .

---

(١) المقدمة ص ٤٣٩

ويلاحظ هنا اشتمال النص على فكرة الحسن والقبح العقليين ، وهي فكرة معتزلية .

ومثل هذا النص ورد فيه ذكر ارسطو في المنام حكاه غيره من المتأخرين نذكر منهم شهاب الدين السهروردي في التلويحات وهذا يشير إلى حقيقة تكوين المأمون ونزعته الفلسفية واستعداده الشخصي وإكباره للحكماء ، وذلك بقطع النظر عن الشك أو عدمه في حقيقة هذا النص . فالمأمون هو القائل عن الحكماء « الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده . صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة . وارتفعوا بقواهم عن دس الطبيعة . هم ضياء العالم وهم واضعو قوانينه ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية » .

ثالثاً : وقيل أن المسلمين بدأوا في نقل الكتب العلمية التي لا تمس الدين وعقائده . فلما اطمأنوا إلى أنها لا تخالف الدين ولا تجرحه وقدروا فضل العلم اليوناني في تثقيفهم ، مالوا إلى نقل ما بقي من علومهم . فاتجهوا إلى نقل الإلهيات .

رابعاً : من المعلوم أن العلم يسير جنباً إلى جنب مع الحضارة . فلما تحضر العرب ونقلوا العلوم التي تساعدهم على زيادة العمران واستتباب الأمن اتجهوا إلى الفلسفة وهي علم يحتاج إلى فراغ من الوقت واطمئنان على العيش حتى يزدهر ، والعلوم العميقة تأتي في مرتبة متأخرة عن علوم الظاهر وعلى ذلك فلم يطلب العرب في طور البداوة علماً ولا فلسفة . ولما تحضروا في العصر العباسي طلبوا العلم ثم تشوقوا للمتعة العقلية فأقبلوا على تراث اليونان .

تشجيع حركة الترجمة :

ولم يكن للمأمون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بذلوا أموالاً طائلة في جلب الكتب والمترجمين ويورد

المستشرق سانتلانا في محاضراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية في الإسلام قصصاً عن ارتفاع أثمان المخطوطات العربية في تلك الفترة . ويستدل من هذا على عظم تقدير العباسيين للعلم وأهله .

ومن العائلات التي اشتهرت بتشجيع الحركة العلمية آل نوبخت وبنو موسى بن شاكر وقد اشتهر الأخيرون بعلوم الرياضة والفلك في القرن الثالث الهجري وعلى الأخص محمد والحسن وأحمد أبناء شاكر . وقد استخدموا من المترجمين حنين بن إسحاق وثابت بن قرة الحراني وعلي بن يحيى كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات .

ما نقل من الكتب :

نقل في هذه المرحلة فلك وطب ومنطق وفلسفة إلهية . ففي الفلك نقل المجسطي لبطليموس وفي الطب كتب أبقراط وجالينوس وفي المنطق كتب أرسطو ، وكذلك كتبه في الميتافيزيقا ، ونقلت كذلك بعض محاورات أفلاطون وجوامع جالينوس على المحاورات وبعض كتب أفلاطون في السياسة(١)

واشتهر المترجمين في هذه المرحلة : حنين بن إسحاق وابنه وإسحاق ابن حنين ، ويوحنا البطريق ، وقسطا بن لوقا البعلبكي .

حنين بن إسحاق :

هو أشهر المترجمين في هذه الفترة على الإطلاق ، وصاحب مدرسة في النقل ذات طابع خاص . وهو أبو زيد حنين بن إسحاق، ولد عام ١٩٤هـ من أب عربي نسطوري من أهل الحيرة ، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه وتتلمذ على الخليل بن أحمد في تعلم اللغة العربية ، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية .

---

(١) راجع منشورات معهد واربورج بلندن

ويقال أنه وهو تلميذ ليوحنا كان كثير الأسئلة ، وكثيراً ما أحرج أستاذه مما دفعه إلى طرده من مدرسته . فارتحل من بغداد إلى بلاد الروم حيث تعلم في الاسكندرية ، ثم عاد إلى البصرة واتصل بالخليل بن أحمد وصحبه زمن ثم ابتدأ ظهوره في عالم الترجمة .

بدأ حنين الترجمة وهو لم يكد يبلغ السابعة عشر من عمره ، فترجم للمأمون في « بيت الحكمة » وترجم للمعتصم والواثق والمتوكل وبني شاكر .

يقول القفطي : « اختير للترجمة واؤتمن عليها ، وكان المتخير له المتوكل على الله ، وجعل له كتاباً نحارير عالمين بالترجمة ، وكانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموه . . . » وكان حنين دائب الترحال إلى البلاد التي اشتهرت بمراكزها العلمية ومكاتبها ، وقد حصل منها على مخطوطات نادرة ترجمها أو أشرف على ترجمتها . وقد طوف في العراق والشام والاسكندرية . وسجل رحلاته ، وما عثر عليه من مخطوطات في رسالة نشرها برجشتراسر ، وتوفي حنين عام ٢٦٠ أو ٢٦٤هـ ، وكان اهتمامه موجهاً إلى عالم الطب ولا سيما طب جالينوس ، ويقال أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب ، نقل من بينها إلى العربية خمسين كتاباً منها جوامع جالينوس في الطب ومجموعها ستة عشر كتاباً ، وهي في التشريح والتشخيص والنبض . . الخ وقد وضعت هذه الكتب أصلاً للمتعلمين واستخلصها الاسكندريون من كتب الطب لجالينوس .

وقد ترجم حنين أيضاً في المنطق والطبيعة وعلم الهيئة وأصلح معظم الكتب التي نقلها المترجمون من قبله مثل سرجيوس الراسعيني ويعقوب الرهاوي .

وقد ألف حنين أيضاً في العلوم الطبيعية وفي المنطق . ويذكر ابن أبي أصيبعة جملة كتب ألفها حنين منها : « في الهواء والماء والمسكن » « تولد الفروج » ومقال في « المد والجزر » وآخر في « تولد النار من الحجرين » وكتاب في « أفعال الشمس والقمر » وله كذلك كتاب في المنطق وآخر في

نوادر الفلاسفة والحكماء وأدباء المتعلمين على طريقة ديوجين اللائرسي في كتابه « حياة الفلاسفة » .

وكان حنين ينقل نقلاً حرفياً دقيقاً ويجيد وضع المصطلحات ويشرحها وقد يستخدم اللفظ اليوناني إذا تعذر إيجاد اللفظ العربي المقابل له وكانت طريقته هيَ طريقة السؤال والجواب وهي طريقة الاسكندريين ، وكانت معظم ترجمته من اليونانية إلى السريانية ، أما تلامذته وخصوصاً ابنه فقد كانت ترجماتهم في الغالب إلى اللغة العربية ، وقد عني ابنه بصفة خاصة بالفلسفة كما سار على منهاج أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط وقد تخرج إسحاق في مدرسة أبيه للترجمة وتخرج معه فيها ابن أخته جيش بن الحسن المعروف بالأعسم (ليبوسة اليد أو الكف) . وقد عمل إسحاق كاتماً للسر عند القاسم بن عبد الله المتوفى عام ٢٩٨هـ .

ومن المترجمين الذين ينسبون إلى هذا الدور أيضاً يوحنا بن البطريق الملقب بالترجمان هو من أوائل هذه الطبقة وقد أقامه المأمون على ترجمة الكتب الطبية والفلسفية .

ومنهم كذلك قسطا بن لوقا البعلبكي وكان طبيباً وفيلسوفاً وهو من نصارى الشام ، وقد رحل إلى بلاد الروم طلباً للعلم ثم وفد على بغداد للترجمة وهو من القلائل الذين يجيدون النقل من اليونانية إلى العربية رأساً ، وقد نقل كثيراً من كتب أفلاطون وارسطو ، وتوفي عام ٢٢٠هـ . وقد شرح كثيراً من كتب أفلاطون وارسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل الإسكندر الافروديسي وتامسطيوس . وكان قسطا في زمن المقتدر العباسي وقد عرف بسرعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة كما يقول صاحب الفهرست .

ومن مترجمي هذا العصر أيضاً ثابت بن قرة الحراني من نصارى الصابئة ويقال أنه كان يجيد العربية والسريانية ، وقد أتى به بنو شاكر من حران ، وكانت معظم ترجماته إلى عائلة بني شاكر ، واستعان به المعتضد في نقل بعض الكتب

وثمة شخصية لها أثرها في الفكر الإسلامي الفلسفي ألا وهو عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، وقد ترجم كتاب « أثولوجيا ارسطاطاليس » وأصلحه الفيلسوف الكندي للمعتصم العباسي . والكتاب ليس لأرسطو بل هو من عمل مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين السكندري ونسبها لأرسطو ثم جاء عبد المسيح وترجم هذا الكتاب المنحول من السريانية إلى العربية وكان هذا الكتاب مصدراً لخلط كبير عند المسلمين ، ونلاحظ صورة من ذلك في رسالة الفارابي « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فقال في رسالة له جعفر الكيا « .. على ما في أثولوجيا من المطعن » .

ومن أمثال هذا الكتاب المنحول كتاب آخر نقل إلى العربية ونسب خطأ لأرسطو وهو كتاب « الإيضاح في الخير المحض » وقد وضعه مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب « مبادىء اللاهوت » لأبروقلس الافلاطوني المحدث المولود في القسطنطينية عام ٤١٠م ، ونسبه لأرسطو ، وعرف المسلمون كتاب « الإيضاح » واستند إليه ابن سبعين في ردوده على الملك فردريك الصقلي ، ثم ترجم الكتاب إلى اللاتينية وعرف بإسم « كتاب العلل » وشرحه القديس توما ظناً أنه لارسطو . وقد كان هذا الكتاب أيضاً من العوامل التي أشاعت الغموض في الفكر الفلسفي الاسلامي وعطلت انطلاقه الأصيل .

وعلى الجملة فقد ترجمت في هذا الدور كتب في سائر موضوعات الفلسفة والعلوم ، فترجم فلك بطليموس وطب بقراط وجالينوس ومنطق وسياسة أرسطو وكتب أفلاطون وحكم فيثاغورس .

المرحلة الثالثة : من سنة ٣٠٠ إلى ٣٥٠هـ :

استمرت هذه المرحلة نصف قرن على وجه التقريب ومن أشهر المترجمين في هذه المرحلة :

أبو بشر متى بن يونس ، أو ابن يونان : وكانت له مدرسة في الترجمة في بغداد في خلافة الراضي سنة ٣٢٠هـ ، وهو نصراني نسطوري كانت نشأته الأولى في دير للرهبان وقد انتهت إليه رياسة المنطقيين وكان هو أول من اختص بهذا اللقب كما يذكر ابن النديم ثم أطلق من بعده على تلميذه يحيى ابن عدي ثم على أبي سليمان السجستاني، وكلمة «منطقي» كانت تعني حينذاك الحكيم أو الفيلسوف على الإطلاق وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشراحه يذكر منها صاحب الفهرست : تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الأواخر للتحليلات الأولى ، وترجمة كتاب البرهان ، وسوفسطيقا والشعر والكون والفساد بتفسير الاسكندر وينسب إليه أيضاً ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا أرسطو كمقالة اللام[1] .

ومن تلاميذ مدرسته يحيى بن عدي بن زكريا المنطقي وهو يعقوبي المذهب ، ويعتبره بعض المؤرخين من أشهر الاسفة المسيحية في القرن العاشر الميلادي[2] وقد توفي سنة ٣٦٢هـ وكان من تلامذة الفارابي أيضاً . وله مؤلفات بالعربية في المنطق والأخلاق بالإضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون .

ويبدو أن مدرسة أبي بشر كان يغلب عليها الاشتغال بكتب أرسطو المنطقية والطبيعية وربما بعض كتبه الإلهية ، مع العناية بتفاسير هذه الكتب ليوحنا النحوي وغيره من شراح أرسطو .

ويعد أبو سليمان السجستاني المنطقي المتوفى عام ٢٩١هـ من تلاميذ هذه المدرسة وهو محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني . وكان من أكبر علماء

---

(١) راجع تحقيق هذه الترجمة ومقارنتها بالأصل الأرسطي للدكتور أبو العلا عفيفي « مجلة كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية » .

(٢) راجع .... Perrier , Yahya Ibn Adi

بغداد في منتصف القرن الرابع الهجري ، وكان له مجلس للبحوث والمناظرات كما يذكر التوحيدي في « المقابسات » يلتقي فيه العلماء على اختلاف نحلهم ومذاهبهم ، وكان شعار المتناظرين أن في كل رأي نصيباً من الحق كما يذكر عن أفلاطون ، وعرف عن مدرسة السجستاني أنها حولت المنطق إلى صناعة لفظية نظرية ، تعني بالجدل حول المعاني وتحديد الألفاظ مع الاشتغال بضرب من الفلسفة الأفلاطونية ولا سيما فيما يتعلق بالنفس وعروجها إلى العالم العقلي .

ومن مترجمي هذه الفترة أيضاً أبو عثمان الدمشقي ، وكان من المجيدين في النقل في زمن وزير المعتضد علي بن عيسى ، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة .

ومنهم أيضاً أبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة أحد المتقدمين في علم المنطق وعلوم الفلسفة كما يذكر صاحب الفهرست ، ومن النقلة المجيدين من السريانية إلى العربية وكان مولده ببغداد عام ٣٧٠هـ ، واختص بنقل كتب أرسطو .

مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

لم يوجه العرب اهتمامهم إلى نقل الآداب اليونانية من شعر وتمثيليات لأنها كانت تنطوي على تمجيد لآلهتهم الوثنية . وكانت مصادر معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق المتأخرين من أمثال بلوتارك الذي نقل عن ديوجين اللائرسي ، وكذلك عن طريق فورفوريوس وكتابات جالينوس ، ولهذا نجد معرفة العرب بالفلسفة السابقة على سقراط مليئة بالأساطير والخرافات التي نسبت إلى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني المتأخر وفي مدرسة الاسكندرية بالذات .

ولم يعرف العرب شيئاً كثيراً عن الطبيعيين الأوائل او الأيليين او

الفيثاغوريين وقد ترجم السريان كتاباً نسب لأنادوفليس باسم الميامر (أي المقالات) وكذلك نسبوا إليه كتاباً في ما بعد الطبيعة والواقع أن ما وصلنا حقيقة عن هذا الفيلسوف فقرات صغيرة من كتاب عن الطبيعة . ولكن السريان احاطوا شخصية أنباذوقليس بهالة من القداسة وقالوا أنه ادّعى النبوة ، وسماه العرب بابن دقليس ، وأصبح شخصية اسطورية غامضة تحيطها الأسرار ، ويذهب القفطي إلى أن أنباذوقليس هذا هو صاحب آراء الباطنية ومعلمها ، ويعده الباطنية إماماً عالمياً ، ويدخله الصوفية المتأخرين في عداد الأقطاب (راجع بهذا الصدد نظرية الإمامة العالمية عند السهروردي الاشراقي)[1] .

أما ديمقريطس وهو صاحب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، فقد أشار اليه القفطي . وتأثر العرب به بعد أن عرفوا طرفاً من مذهبه رغم أن مذهبه مادي ومذهب العرب الذري يتخذ طابعاً روحياً ، وعرفوا عن ديمقريطس أيضاً قوله بقدم الدهر ، ويشير سانتلانا إلى أن العرب أطلقوا اسم الدهرية (أي الزنادقة) على مذهب يتألف من مذهب كل من انباذوقليس وديمقريطس وأشار إليهم الغزالي في كتاب المنقذ قائلاً : أنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة » .

ويبدو أن مصدر معرفة العرب بهذه الآراء هو كتاب السماء والعالم لأرسطو وكذلك كتاب الكون والفساد .

أما فيثاغورس : فقد نقلت عنه قصص وخرافات كثيرة وقيل أن أرشميدس تتلمذ عليه وبينهما ٣٥٠ سنة على الأقل . ونقل إلى العرب أن لفيثاغورس رسائل تعرف بالذهبيات ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب ، وله كذلك رسالة في السياسة قد نقلت إلى العرب مع تفسير يامبليخوس لها ،

---

(١) أصول الفلسفة الاشراقية ، طبعة بيروت ١٩٦٩ للمؤلف

والأخير من متأخري الافلاطونية المحدثة ، وهذه الرسائل المعروفة باسم الذهبيات هي وصايا عملية مقتبسة من مؤلفات الافلاطونية المحدثة في القرن الثاني الميلادي .

على أن شخصية فيثاغورس كان لها تأثير كبير على متصوفة الإسلام والمسيحية . وعلى العموم فإن أهم مصدر لمعرفة العرب بالفلاسفة السابقين على سقراط هو كتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث يستعرض آراءهم تمهيداً للرد عليها .

وقد عرف العرب أيضاً مذهب السفسطائيين . ويذكر اليعقوبي أن السفسطائية اسم تفسيره باليونانية « المغالطة » وبالعربية « التناقضية » . يقولون[1] : علم ولا معلوم ، وهم طائفة من حكماء اليونان ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنه ليس ها هنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة . . بل كلها أوهام لا أصل لها .

وقد قسم العرب السفسطائية إلى نوعين :

١ ـ اتباع بروتاغوراس : الذين يرون أن الانسان مقياس الأشياء جميعاً وقد سماهم العرب العندية .

٢ ـ أتباع جورجياس : وهم يرون استحالة العلم بأي شيء ، فالأشياء تتغير ، وإدراك الإنسان للأشياء في آن يختلف عن إدراكه لها في آن آخر وهؤلاء يسميهم العرب بالعنادية .

وقد ألحق العرب بالسفسطائيين طائفة الشكاك من أمثال بيرون سكستوس أمبريقوس وسموهم جميعاً باللاادرية .

وقد تصدى سقراط لدعاوى السفسطائيين وتحمل محنة الموت بتجرع

---

(١) هكذا في نص اليعقوبي وربما كانت « لا » علم ولا معلوم

بسم دوند عن عبادته وذات بهذه الحادث اد. حب منه العرب فأحاطوا سقراط بهالة من التقدير والاعجاب بل جعلوا منه شهيدا

ويبدو أن معرفتهم به كانت عن طريق أفلاطون ، ويقول ابن أبي اصيبعة إن سقراط لم يصنف كتاباً ولا أملى على تلاميذه بل ألقى دروسه إلقاء .

ويذكر ابن النديم خطأ أن لسقراط مقالاً في السياسة وآخر في السيرة الحميدة .

وقد عرف العرب سقراط أيضاً عن طريق ما كتبه عنه اكسانوفان في التذكير أو التعاليق وقد انبرى العرب أيضاً للكتابة عن سيرة سقراط وموته ودفاعه عن عقيدته

أما افلاطون : الإلهي فقد آثره العرب على غيره من الفلاسفة واعتقدوا أنه أكثر حكماء اليونان اقتراباً من تعاليم الإسلام فقد تكلم عن الخلق الإلهي وأثبت وجود الصانع وعالم المعاني ، ويرهن على خلود الروح ، وكان لذلك تأثيره الكبير على فلسفتهم الإلهية بحيث يمكن أن يقال أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت جوهرياً بمذهب أفلاطون .

وكان تأثير أفلاطون على الصوفية أبعد مدى بحيث استند إليه المتأخرون منهم بصدد كلامهم عن عروج النفس وصعودها إلى المقام الأسنى .

والواقع أن العرب لم يعرفوا الكثير من مؤلفات أفلاطون الجدلية والإلهية سوى محاورة السفسطائي « سوفسطس » . وقد عرفوا معظم مؤلفاته عن طريق جوامع جالينوس التي ترجمها حنين بن إسحاق

وقد عرف العرب من محاوراته الأولى ، احتجاج سقراط على أهل أثينا ونجد نصوصاً منها في ابن أبي أصيبعة ، وكذلك « فاذن أو فيدون » و« أقريطون » ويورد القفطي فقرات منهما ، وعرفوا كذلك محاورة بروتاغوراس ونقل إليهم حنين كتاب « النواميس » وكتاب السياسة وفصولاً من الجمهورية

أهمها رسالة في تربية الأحداث أما كتاب « السياسي » فقد نقله حنين ضمن جوامع جالينوس .

وقد عرف العرب أيضاً كتابين لأفلاطون باسم تيماوس أحدهما تيماوس الروحاني والآخر تيماوس الطبيعي . والأول منحول وهو من تلفيقات السريان المتأخرين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة ، أما تيماوس الطبيعي فهو لأفلاطون وهو يتكلم فيه عن تكوين العالم الطبيعي وكيف نظمه الصانع محتذياً المثل .

وقد كان أثر أفلاطون على الفكر الفلسفي العربي واضحاً كل الوضوح بحيث أن فريقاً من العرب ـ اعجاباً منهم بطريقته وبأسلوبه في عرض أفكاره ـ رتبوا كتباً على نسق المحاورات الأفلاطونية .

أما أرسطو : فقد كان أكبر شخصية يونانية شغلت تفكير العرب ، وقد أعجبوا به من الناحية العقلية البحتة كما كان اعجابهم بأفلاطون من الناحية الروحية الدينية .

وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان الفارابي هو أول من تصدى لهذا العمل في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » . وقد وصلت كتب أرسطو إلى العرب وعليها تفسيرات أفلاطونية محدثة وفيثاغورية متأخرة ، بل لقد وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية لا شك أنها من عمل مدرسة الاسكندرية والسريان المتأخرين . وكذلك نسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من بين مؤلفاته المعروفة .

وقد قسم العرب كتب أرسطو إلى المنطقيات والطبيعيات والنفسانيات والأخلاقيات والإلهيات كما تبنوا تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية . واستفاد الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا في تصنيفهم للعلوم الفلسفية من تصنيف أرسطو لها .

ولكن العرب اختلفوا في أمر المنطق فبعضهم جعله جزءاً من الفلسفة

على وجه العموم وبعضهم جعله جزءاً من القسم النظري من الفلسفة ، أما الباقون فقد جعلوه أداة للفلسفة كما رأى أرسطو

ويبدو أنهم عنوا كثيراً بالمنطق الأرسطي وأضافوا إليه إضافات جديدة فبينما يقسم أرسطو الأورجانون (أي المنطق) إلى ستة أقسام هي : المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والمغالطة ، نجد العرب يضيفون إليها كتابين آخرين هما الشعر والخطابة . وقد أطلقوا على الكتب الأربعة الأولى اسم المنطقيات الأولى والأربعة الأخيرة اسم المنطقيات الثانية .

وقد أضافوا إلى الكليات الخمس (النوع ، الجنس ، الفصل ، الخاصة ، العرض العام) كلياً آخر وهو (الشخص) وكان ذلك من عمل إخوان الصفا .

وكذلك فقد تناولوا (الكلي) بالدراسة والبحث وتساءلوا عما إذا كان له وجود عيني أم وجود ذهني فحسب ، وأيضاً جعلوا المقولات تصنيفاً لأنواع الموجودات وليست محمولات كما يرى أرسطو .

وقد غير الأصوليون مدلولات بعض المصطلحات المنطقية فقالوا أن الجنس هو النوع ، وأن النوع هو الجنس وكذلك انتقدوا التعريف الأرسطي (راجع منطق السهروردي الإشراقي) .

وقبلوا إضافات الرواقيين إلى المنطق الأرسطي مثل القضايا الشرطية والقياس الشرطي وأضافوا التعريف بالرسم والشكل الرابع في القياس وهما من وضع جالينوس، واستحدثوا التعريف بالمثال ، وأبدع الأصوليون منهم في مبحث التمثيل .

وعلى العموم فقد استفاد العرب كثيراً من منطق أرسطو وزادوا عليه وبرعوا في مسائله واشتهر الكثيرون بالتجويد في الصناعة السنطقية .

أما طبيعيات أرسطو : فقد عرفها العرب معرفة تامة ، وسلموا بما ذهب إليه ارسطو من أن علم النفس جزء من العلم الطبيعي ما عدا اليعقوبي الذي يجعله علماً قائماً بذاته . وألف العرب كتباً على غرار كتاب النفس لأرسطو .

وفي مجال الاخلاقيات : اطّلع العرب على الأخلاق النيقوماخية مضافاً إليها الأخلاق الكبرى ولم تصلنا إلا ملخصات منها من عمل ابن رشد وقد تأثر ابن مسكويه بأخلاقيات أرسطو في كتابه « تهذيب الأخلاق » .

أما كتب أرسطو السياسية : فقد نقل إلى العرب منها كتاب السياسة المدينة وأحكام المدن السياسية ، وكان الفارابي أكبر شخصية اسلامية تأثرت بكتب أرسطو السياسية وكذلك بجمهورية أفلاطون .

يبقى إذن كتاب ما بعد الطبيعة : وقد عرفه العرب وسموه بكتاب الحروف وهو في ١٤ مقالة ، ونقلت إليهم منه ١١ مقالة فقط .

وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام ، وللفارابي كتاب في الإبانة عن أغراض أرسطو في « ما بعد الطبيعة » وقد لخص ابن سينا كتب أرسطو في الشفا والنجاة .

غير أنه نسبت إلى أرسطو كتب عديدة تتضمن أفكاراً من الأفلاطونية المحدثة مثل كتاب أثولوجيا وكتاب الايضاح في الخير المحض ـ وقد أشرنا اليهما في موضع سابق ـ وقد كانت هذه الكتب المنحولة سبباً في بلبلة أفكار فلاسفة الاسلام بحيث أنهم وجدوا أنفسهم أمام آراء متناقضة لفيلسوف واحد .

فقد نقلت إليهم الكتب الحقيقية لأرسطو ، وإلى جوارها كتب ملفقة تعرض مذهب أفلوطين ، فتعثروا في فهم مذهب أرسطو ، وبذلوا محاولات للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة (كما فعل الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) الأمر الذي عطل عبقريتهم الفلسفية عن الانطلاق في اصالة مخلصة من القيود والغموض والعقبات التي اعترضتهم بسبب هذه الكتب

المنحولة التي تعد في حقيقه الأمر جنايه على الفكر الإسلامي .

على أن ابن رشد قد استطاع أن يقترب كثيراً من أرسطو الحقيقي رغم تأثره برواسب المشائية الإسلامية التي تزعم خطأ إنتسابها لأرسطو الحقيقي بينما هي مزيج من الأرسطية والأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة مع ميل ظاهر إلى افلاطون ولا سيما في الإلّهيات .

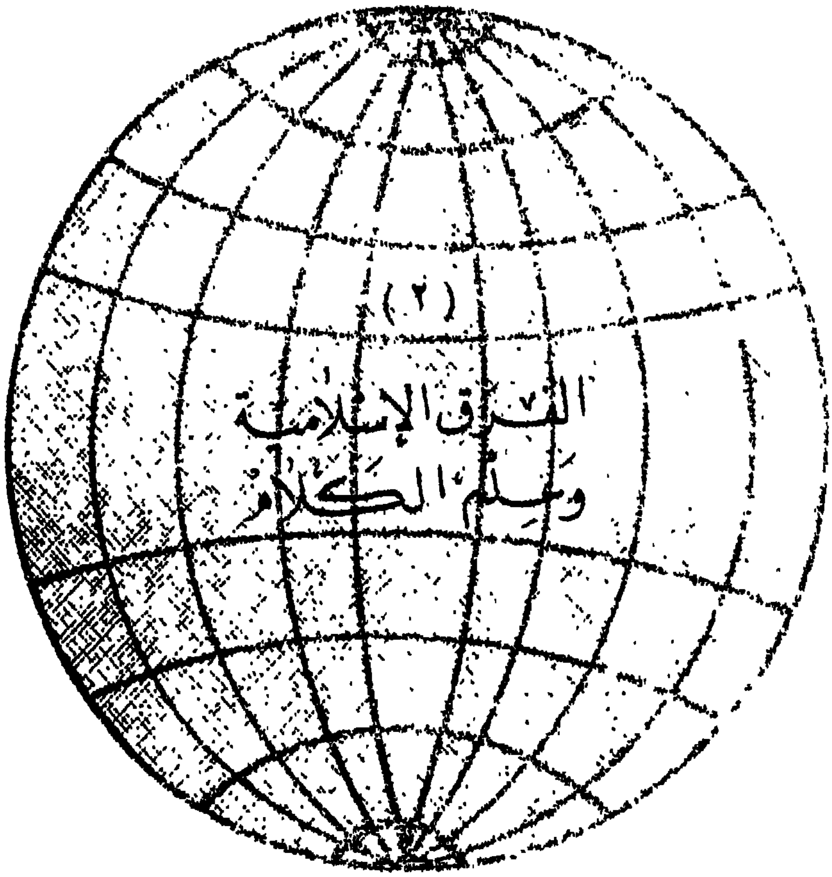
الخلاصة

استفاد العرب كثيراً من نقل الثقافات الأجنبية اليهم ، فقد عملت على إذكاء روح البحث والتأمل العقلي بينهم . فنشأت حركة فكرية جديدة متعددة النواحي دعتهم إلى التفكير في دينهم وفي كل ما يحيط بهم وكذلك في انفسهم ، وكان لهذه الحركة أثار كثيرة متشعبة أخذت تظهر تباعاً بحسب درجة استعداد العقلية الإسلامية وقد ظهرت من بوادر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة فتناول المسلمون اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد في النحو والصرف والبلاغة ، متأثرين في ذلك بالمنطق اليوناني . ولا شك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيراً من المنطق أيضاً . وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية في النحو والكلام في مدرسة البصرة وهي أولى المدن الإسلامية التي ظهرت فيها بوادر التفكير الحر في العالم الاسلامي ، ويعد الجاحظ من أكثر المتأثرين بالمنطق اليوناني وكذلك قدامة بن جعفر في نقد النثر ، ويرى بعض المستشرقين أن الاجتهاد بالرأي والقياس متأثران بالمنطق اليوناني الذي عرفه المسلمون عن طريق المسيحية قبل ترجمة الكتب المنطقية ، وقد أشرنا إلى حقيقة هذه الدعوى في موضع آخر .

على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحاً في حركة علم الكلام الإسلامي ثم في الحركة الفلسفية الإسلامية ، فقد نشأ علم الكلام أولاً ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفي الإسلامي .

ومن الملاحظ أن المسلمين اشتغلوا بالعلوم العملية كالكيمياء والفلك قبل أن تزدهر لديهم العلوم العقلية مثل الفلسفة .

وسيكون علينا إذن تتبع نشأة الحركة الكلامية الاسلامية باعتبارها المقدمة الأولى للفكر الفلسفي عند المسلمين .



(٢)

الفرق الإسلامية وعلم الكلام

الفصل السادس

نشأة الفرق الإسلامية

لقد تعارف مؤرخو الفرق الإسلامية على أن يستهلوا أبحاثهم في هذا المجال بحديث لم تثبت صحته[1] عن رسول الله (ﷺ) حيث يقول : « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى » قيل ومن الناجية ؟ قال : « أهل السنة والجماعة » قيل : وما السنة والجماعة ؟ قال : « ما أنا عليه اليوم وأصحابي » .

ولكن هذا الحديث لم يحسم الأمر في تحديد شرائط الفرقة الناجية بل اكتفى باشتراط اتباعها لسنة الرسول الكريم ، وسرعان ما تسابقت كل فرقة مدعية أنها هي وحدها التي تتبع سنة الرسول وصحابته ، فهي من ثم الفرقة الوحيدة الناجية . واختلط الأمر على المسلمين إذ لم يكن هناك مقياس دقيق يحدد مواصفات الفرقة الناجية .

وإذا كان القرآن قد أكمل الرسالة ورسم طريق الهدى للمسلمين كافة مصداقاً للآية الكريمة : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ . وجاءت السنة

---

(١) نجد عند اليهود والمسيحيين مثل هذا التحديد على وجه التقريب ـ راجع : Massé : L'islam P. 3

الشريفة فأوضحت مرامي النص القرآني وحكمته البالغة وربطت بينه وبين أحداث الحياة الجارية للمسلمين فإنه قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن المناخ الروحي لهذه المرحلة المبكرة للإسلام كان لا بد من أن يشجب كل خلاف وأن تنطلق دفعة الينابيع القوية خلال حكم النبي وأصحابه مبرأة من جميع أوجه الصراع العقائدي وصور النزاع حول الفروع ، ولكن البيئة التي نشأ فيها الإسلام والظروف التي أحاطت به (وقد نشأ في بيئة يهودية مسيحية وفارسية وصابئية كما سبق أن ذكرنا) حددت بصورة قاطعة مصير الدين الجديد ، من حيث اضطرار أتباعه إلى مواجهة الرواسب الدينية والعصبية في المنطقة ، فلقد انضم المسلمون الجدد إلى حظيرة الدين الجديد ، مع ما تنطوي عليه نفوسهم من آثار أرسبتها معتقداتهم السابقة وكان لها أكبر الأثر في ظهور صور النزاع المختلفة التي شجبت وحدة المسلمين وكانت سبباً في الانقسام والتفرق .

الخلافات في عهد الرسول والصحابة

أ) الجدل في العقائد :

نحن نعرف أن المسلمين في عهد الرسول وصحابته تحرجوا من التفكير في ذات اللّه وصفاته ، وامتنعوا من الخوض في الجدل حول العقائد وسلموا بما جاء به القرآن من أصول عقائدية وآمنوا بها إيماناً قطعياً كاملاً . بينما أبيح في الصدر الأول للإسلام النظر في الفروع أي في الفقه من باب الحاق الفروع بالأصول ، وتطبيقاً لما جاء به الشارع من أحكام على جزئيات الحياة اليومية وأحداثها .

ولكن الشهرستاني[1] اعتبر الشبهات التي أثارها المنافقون في عهد الرسول نوعاً من الجدل حول العقائد ، فهو يقول : « ان شبهات هذه الأمة

(١) الملل والنحل القسم الأول ص ٢٧ وما بعدها

نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام ، إذ لم يرضوا بحكمة فيما كان يأمر وينهي ، وشرعوا فيما لا مسرح لفكر فيه ولا مسرى وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه . . (وقد جاء على لسان ذي الخويصرة التميمي مخاطباً رسول الله) إذ قال : « أعدل يا محمد ، فإنك لم تعدل » حتى قال عليه السلام : « إن لم أعدل فمن يعدل ؟ » فعاود اللعين وقال : « هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى » . وذلك خروج صريح على النبي عليه السلام . وكذلك قول طائفة من المشركين : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء » ، وقول طائفة : أنطعم من لا يشاء الله أطعمه « فهل ذلك إلا تصريح بالجبر ؟ » .

ويستطرد الشهرستاني فيذكر طائفة أخرى جادلت في ذات الله تفكراً في جلاله وتصرفاً في أفعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى : ﴿ ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال﴾ .

ويعقب صاحب الملل والنحل على ما أثاره المنافقون من شبهات حول العقيدة الإسلامية فيقول : « فهذا ما كان في زمانه عليه السلام وهو على شوكته وقوته وصحة بدنه ، والمنافقون يخادعون ، فيظهرون الإسلام ويبطنون الكفر وإنما يظهر نفاقهم بالاعتراض في كل وقت على حركاته وسكناته ، فصارت الاعتراضات كالبذور ، وظهرت منها الشبهات كالزروع » .

ويحتاج موقف الشهرستاني بهذا الصدد إلى تحليل وتعليق ذلك أن الاعتراضات العقائدية التي توجه إلى الدين الجديد من المخالفين سواء كانوا من المشركين أم من المنافقين ، إنما تعد من قبيل اللوازم المشروعة التي لا مناص من ظهورها كتعبير عن قوى الممانعة والتعويق الصادرة عن الأديان التي سبقت هذا الدين على مسرح ظهوره . فهي لا تعد من قبيل الخلافات التي تنشأ في دائرة الدين ، بل تعتبر معارضة صريحة أو باطنة تخرج عن مجال الدين الجديد ، ومن ثم فلا يعتبر هذا الجدل المبكر حول العقائد مبرراً كافياً لإثارة النزاع بين المسلمين. ولا سيما وأن القرآن نفسه قد تكفل بمواجهته

« ودحض ما انطوى عليه من منتريات » واعتبر هذا الرد الحكيم من التعاليم الأصولية الواجب التسليم بها شرعاً .

وعلى هذا فإنه يجب التسليم بأن المسلمين قد احترزوا في عهد الرسول وصحابته ، عن الجدل حول العقائد والخوض في مشكلات الأصول .

ب) الخلافات في الفروع :

وإذا كان النبي عليه السلام وصحابته قد نهوا عن الجدل في العقائد ، فإنهم من ناحية أخرى أباحوا الجدل في مسائل الفروع . وقد أورد الشهرستاني ما يربو على تسع[1] من أوجه الخلاف التي ثارت بين المسلمين سواء أثناء مرض الرسول أو عند وفاته أو في عهد الصحابة . على أن أعظم خلاف نشأ بين المسلمين في هذه الفترة هو الخلاف حول الإمامة . ثم ظهرت الخلافات حول الأصول فيما بعد وبذلك انقسمت الاختلافات بعد الرسول إلى قسمين : احدهما الاختلاف في الإمامة والثاني الاختلاف في الأصول .

ومن ثم فإن اختلاف الفرق من خوارج وشيعة ومرجئة حول الإمامة اتخذ طابع الخلاف السياسي الحزبي الذي لا يخرج عن دائرة الفروع ولا يمس الأصول الاعتقادية إلا عند الغلاة المتطرفين من كل فريق .

وأما اختلافات الفرق الكلامية من جبرية وقدرية ومشبهة ، ومعتزلة وأشعرية فهي صور من صور الجدل حول العقائد ، ومن ثم فإن هذه الفرق الكلامية تعتبر فرقاً دينية أصولية ، وهذا لا يمنع من أن ينتحل المتكلم رأياً معيناً في مسائل الفروع فقد يكون الزيدي الشيعي معتزلياً وقد يكون الاشعري شافعياً . . الخ .

---

(1) م س - ص ٢٩٠ وما بعدها

اولاً : الاختلاف في الإمامة

الخلافة أو الإمامة مسألة مصلحية اجتماعية كما يقول ابن خلدون فهي ترجع إلى أمور السياسة ونظام الدولة ، ومدار الخلاف فيها يقوم حول تساؤ ل عريض عن أحق المؤمنين بتولي رئاسة الدولة الإسلامية ، ولما كان الإسلام ديناً ودولة ، لهذا فلقد شهدنا كيف تحول هذا الصراع السياسي فيما بعد وارتقى إلى مستوى الخلافات العقائدية ، ومن هنا أطل الخطر المحدق بالأمة الإسلامية فمزق وحدتها وفرق سوادها شيعاً وجماعات متناحرة يكاد يكفر بعضها البعض الآخر .

وتمثل الاختلاف في الإمامة في صورتين : ـ

إحداهما : القول بأن الإمامة تثبت بالإتفاق والاختيار ، والثانية : القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين .

والقائلون بالرأي الأول يقبلون إمامة كل من اتفقت عليه الأمة أو أي جماعة معتبرة من الأمة ، إما مطلقاً وإما بشرط أن يكون قرشياً على مذهب قوم أو هاشمياً على مذهب آخرين ، أو خارجياً على مذهب الخوارج .

القائلون بالرأي الثاني قال بعضهم بالنص على « محمد بن الحنفية » ابن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وهؤلاء هم الكيسانية ، وقال البعض الآخر بالنص على « الحسن » و « الحسين » وهؤلاء هم غالبية « الشيعة » واختلفوا فيما بعد ، فقد أجرى بعضهم الإمامة في أولاد «الحسن» وأجراها البعض الآخر في أولاد « الحسين » ، ثم قالت الزيدية بإمامة زيد بن علي بن الحسين زين العابدين وقالت الإمامية بإمامة محمد بن علي الباقر نصاً عليه ثم جعفر الصادق وصية إليه ، واختلفت الإمامية فظهر منها الإسماعيلية القائلين بإمامة إسماعيل ابن جعفر الصادق ، وانتهت الاثنا عشرية إلى إمامة « محمد

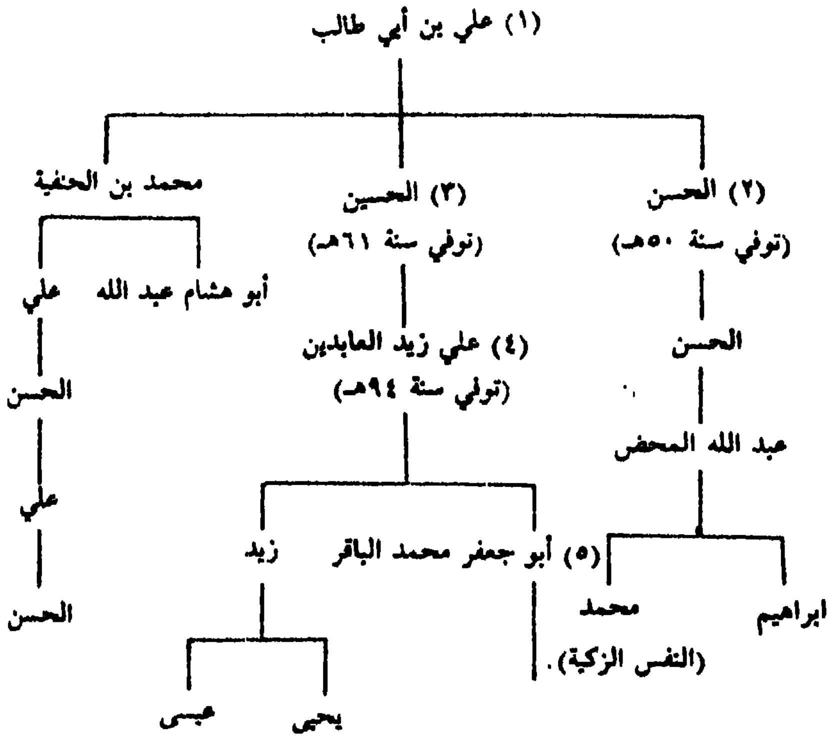
القائم المنتظر» ابن الحسن العسكري بن علي بن محمد بن علي الرضا[1] .

وتطور الخلاف حول الإمامة عبر تاريخ الإسلام وتمخض هذا الصراع السياسي عن ظهور فرق ومذاهب أصولية نترك الحكم عليها لموضع آخر وقد انتشرت آراء هذه الفرق - التي نشأت أصلاً من الاختلاف حول الإمامة - في ربوع العالم الإسلامي ولا تزال قائمة بين ظهرانينا مثل الإسماعيلية والبهرة ، والقاديانية والنصيرية ومذهب الدروز ، وأخيراً البهائية التي أعلنت بخلاف الفرق السابقة ، خروجها السافر على الإسلام ، ونسخت سائر الأديان واعتبر أصحابها أن الدين البهائي هو البوتقة التي انصهرت فيها سائر الأديان السابقة .

(١) راجع الجدول البياني الأئمة الشيعة . الصفحة التالية

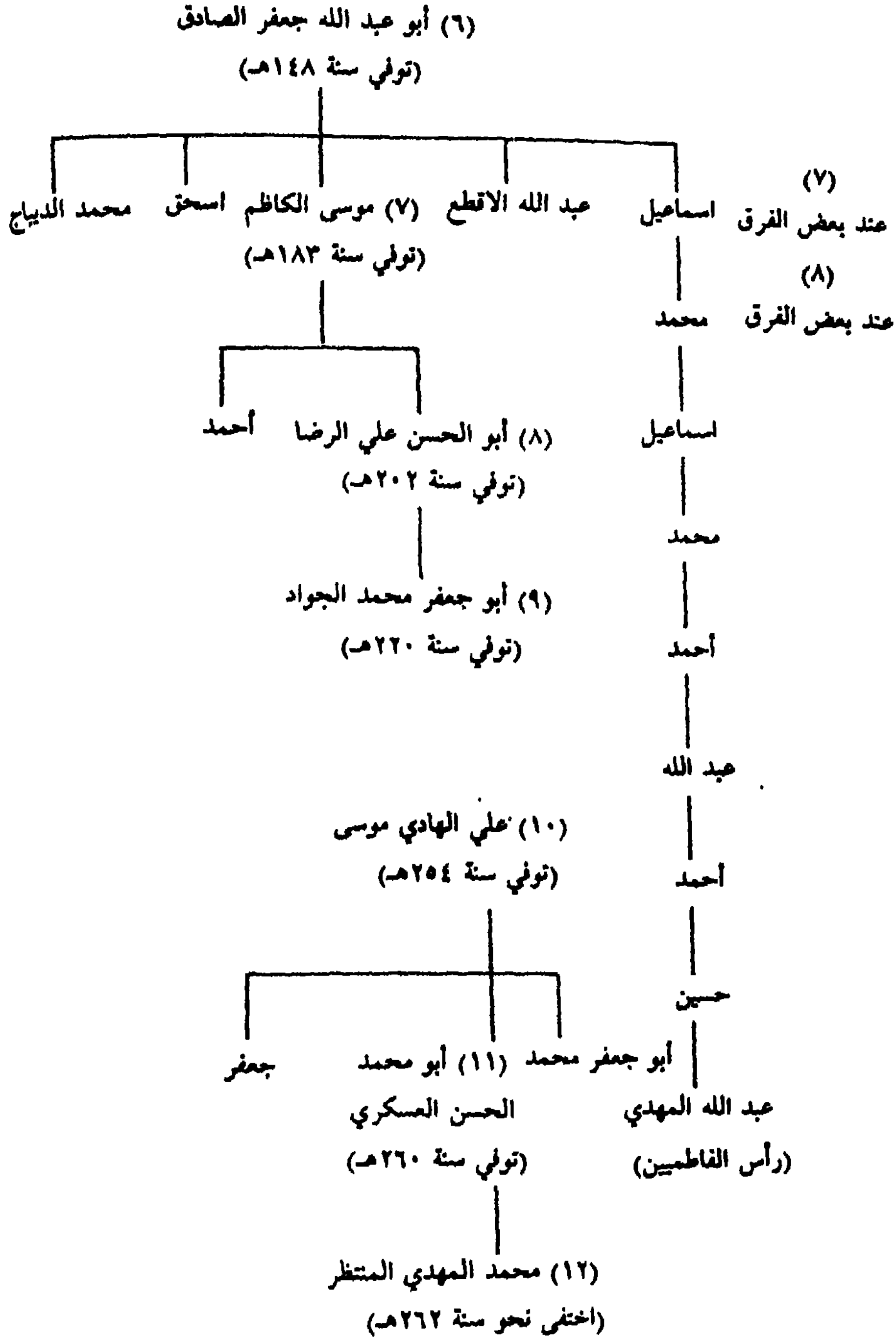
جدول بياني

لأئمة الشيعة(١)



---

(١) راجع النوبختي - فرق الشيعة (الأرقام الموضوعة في [illegible]


(٦) أبو عبد الله جعفر الصادق
(توفي سنة ١٤٨هـ)
محمد الديباج
اسحق
(٧) موسى الكاظم
(توفي سنة ١٨٣هـ)
عبد الله الاقطع
اسماعيل
(٧)
عند بعض الفرق
(٨)
عند بعض الفرق
محمد
أحمد
(٨) أبو الحسن علي الرضا
(توفي سنة ٢٠٢هـ)
اسماعيل
محمد
(٩) أبو جعفر محمد الجواد
(توفي سنة ٢٢٠هـ)
أحمد
عبد الله
(١٠) علي الهادي موسى
(توفي سنة ٢٥٤هـ)
أحمد
حسين
جعفر
(١١) أبو محمد
الحسن العسكري
(توفي سنة ٢٦٠هـ)
أبو جعفر محمد
عبد الله المهدي
(رأس الفاطميين)
(١٢) محمد المهدي المنتظر
(اختفى نحو سنة ٢٦٢هـ)

تفصيل الخلاف التاريخي حول الإمامة

لقد اتضح لنا إذن كيف أن خلافاً سياسياً حول مسألة من مسائل الفروع . تكشف في مسيرته الزمنية الطويلة عن خلافات عقائدية مستحكمة فكيف نبتت البذور الأولى لهذا الخلاف ؟

نحن نعرف أن الرسول عليه السلام لم ينص صراحة على من يخلفه في رياسة الدولة الإسلامية بعد وفاته تحقيقاً للآية الكريمة : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ لكي تكون الإمامة عن طريق البيعة ، ولكنه أناب عنه أبا بكر لكي يؤم المسلمين في الصلاة حين أقعده المرض من حيث أنه كان من الضروري ألا يتعطل أداء هذه الفريضة والرسول طريح الفراش ، فعندما وافته المنية وارتفع إلى الرفيق الأعلى ، اجتمع نفر من خيرة المسلمين من بين صحابة الرسول واستحكم النقاش بينهم في السقيفة ، ورأى البعض أن إنابة الرسول لأبي بكر في الصلاة تعتبر إشارة منه إلى استخلافه بالإضافة إلى مكانته الأثيرة عنده وأنه ثاني اثنين في غار حراء في الهجرة ، فتقدم عمر بن الخطاب وبايع أبا بكر وانحازت إليه الأكثرية وبذلك صحت « البيعة » وكان علي بن أبي طالب يرى في الخلافة حقاً شرعياً له فهو ابن عم رسول الله وزوج ابنته فاطمة وأول من آمن بالرسالة .

والتف حوله أتباع كانوا يرون أن الخلافة يجب أن تؤول إلى آل البيت وعلى رأسهم علي بن أبي طالب ، ولقد قبل علي خلافة أبي بكر ثم عمر ثم عثمان على مضض .

وكان عثمان ضعيف الشخصية ، هذا مع ميله إلى إيثار أقاربه وتعيينهم في مناصب الدولة الكبرى في الأقاليم والأمصار التي غزاها المسلمون ولهذا فقد ثارت الفتن ، واشتد الطالبيون في دعوتهم لمناصرة آل البيت وحقهم في الخلافة ، وكان أن قتل عثمان عام ٣٥هـ ٦٥٦م .

ويذكر المقريزي أن عبد الله بن سبأ اليهودي الذي أظهر الإسلام وأبطن

الكفر ، هو الذي أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى قتل . « أي أن ابن سبأ هذا هو الذي دس مبادئه الفاسدة بين المسلمين وأضل البعض منهم . وما زال يؤلب الثوار على عثمان حتى قتلوه ، وزعم أصحابه أنه إنما فعل ذلك انتصاراً لعلي ولحقه في الإمامة »[1] .

وبعد مقتل عثمان بويع علي بالخلافة ، ولكن معاوية والي الشام رفض مبايعته متهماً إياه بالتهاون في التحقيق في مقتل عثمان والتستر على قتلته وكذلك رفض كل من طلحة والزبير مبايعته ، واتفقا مع السيدة عائشة على الأخذ بثأر عثمان ، وكانت وقعة الجمل حيث قتل طلحة والزبير وأسرت عائشة وأعيدت إلى المدينة .

صفين والتحكيم : ثم التقى علي ومعاوية في صفين وكاد معاوية أن يهزم لولا أن أشار عليه عمرو بن العاص بأن يرفع جنوده المصاحف على أسنة الرماح كناية عن رغبتهم في الكف عن القتال والاحتكام إلى كتاب الله . وتلا أحد رجال معاوية الآية : ﴿ ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ﴾ وقد مال بعض أصحاب علي إلى التحكيم ونصحوه بقبوله .

نشأة الحرورية (من الخوارج) :

ولكن فريقاً من أصحاب علي رفضوا قبول مبدأ التحكيم وثاروا عليه مدعين أن الفصل في موضوع الخلافة لا يصح ان يوكل إلى البشر وقالوا : « لا حكم إلا الله » وانفصلوا عن جيش علي وساروا إلى حروراء بالقرب من الكوفة . . وجعلوا من عبد الله بن وهب الراسبي أميراً عليهم وسموا بالحرورية .

نتيجة التحكيم : اختار علي أبا موسى الأشعري . واختار معاوية عمرو

(1) الخطط جـ ٤ ص ٨٢ .

ابن العاص ، واجتمع الحكمان في دومة الجندل في شوال سنة ٣٧هـ ـ آذار ٦٥٨م واستطاع عمرو بدهائه إلى أن يقنع أبا موسى بخلع كل من علي ومعاوية وتولية عبد الله بن عمرو خليفة على المسلمين ، وكانت خدعة كبرى إذ لم يكد يعلن أبو موسى خلع علي حتى قام عمرو بن العاص قائلاً : « أيها الناس هذا أبو موسى شيخ المسلمين ، وحكم أهل العراق ، ومن لا يبيع الدين بالدنيا ، قد خلع علياً ، وأثبت معاوية » .

الخوارج : واستاء نفر من أصحاب علي من نتيجة التحكيم بعد أن عين معاوية أميراً على المؤمنين ، فخرجوا عليه وانضموا إلى الحرورية وسمي « بالخوارج » ربما أطلق عليهم اسم المحكمة أيضاً ، وقد انقسم الخوارج إلى عشرين فرقة وهم يكفرون على عثمان وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ومعاوية ، وكل من رضي بالتحكيم وصوب الحكمين أو احدهما ، وأوجب الخوارج الخروج على السلطان الجائر وقتاله . وعلى هذا فإن آراءهم هذه ، إنما تجعل منهم فرقة سياسية ، ولكنهم أضافوا إليها نظرات حول حقيقة الإيمان وشروطه فقالوا : أن الأعمال جزء مكمل للإيمان . فمن يرتكب ذنباً (أي كبيرة من الكبائر) يعتبر مرتداً وكافراً ، بل لقد أوجبت الأزارقة قتله مع أولاده ونسائه .

الشيعة : لقد كانت مشكلة الإمامة : وهي مشكلة سياسية في أصلها هي السبب في ظهور الخوارج والشيعة ، وهاتان الفرقتان تتقابلان تقابل التضاد كما يقول الشهرستاني ، فبينا يكفر الخوارج علياً وأصحاب التحكيم ، ويتربصون به حتى يقتلوه ، نجد الشيعة من ناحية أخرى يتمسكون بإمامة آل البيت ابتداء من علي بمقتضى الوراثة الدموية للرسول . ومن ثم فإن علي بن أبي طالب هو أحق المسلمين في نظرهم بالخلافة بعد الرسول أي أنهم شايعوا علياً وانتصروا له فسموا « بشيعة علي » أو شيعة آل البيت أي المتشيّعين لهم . ولسنا نعرف في دقة تاريخية متى بدأ اطلاق هذه التسمية .

على أن الشيعة لم يختلفوا عن أهل السنة والجماعة ، فيما يختص

بالعقيدة في بداية الأمر فقد انحصر الخلاف بينهما أولاً في دائرة الإمامه ومن هو أحق المسلمين بها ، وهده مسألة سياسية ، فلم يكن التشيّع يمثل ـ في حقيقة الأمر ـ سوى موقف حرب سياسي إسلامي فحسب .

وقالت الشيعة بالوصيه وبوجوب النص علىٰ الإمام أي أن اللّه قد أمر نبيه بالنص على إمامة علي . وكذلك قالوا بعصمة الإمام ، وأحدثوا مقالات عدة منها الوقف ـ والغيبة ـ والرجعة ـ وعلم الجفر بل لقد قال بعض الغلاة منهم بتأليه علي ، وهم اتباع عبد اللّه بن سبأ . وعلى أية حال فقد تعددت فرق الشيعة والتاث الغلاة منهم بآراء الباطنية .

ويمكن حصر فرقهم في ثلاث رئيسية : ـ

أ) الزيدية ب) الإمامية جـ) الغلاة .

المرجئة : وقد نشأت المرجئة في هذه الفترة وأصحابها لا يكفرون أحداً بذنب بل يتركون أمر هؤلاء وأولئك إلى اللّهِ سبحانه وتعالى الذي يعلم أسرارهم ويطلع على خفايا صدورهم .

والارجاء لغة يعني التأخير ، والإيمان عند المرجئة هو المعرفة باللّه تعالى وبرسله . وأما ما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الإيمان ، ولهذا فلقد أخروا العمل عن الإيمان ، وقالوا لا تضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وقالوا بارجاء حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضي عليه بحكم في هذه الدنيا يجعله من أهل الجنة أو أهل النار .

---

(١) فيما يختص بالتشيع وفرقه على وجه العموم : راجع · الملل والنحل للشهرستاني ـ مقالات الاسلاميين للأشعري ـ التنبيه للملطي ـ الخطط للمقريزي فرق الشيعة للنوبختي ـ الرد على الباطنية للغزالي ـ الكافي للكليمني ـ عقيدة الشيعة لدونالدسون (الترجمه العربية) ـ روضة الجنات للخونسري هدية الأحباب للقمي ـ

Ivanoff A Guide to Ismaili Litterature

وظهر من بين المرجئة طائفتان من الغلاة .

الأولى : وهي تقول بأنه يكفي في الإيمان القول باللسان ، وإن اعتقد الرجل الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل

وأما الثانية : فإنها تذهب إلى أن الايمان عقد بالقلب ، وإن اعلن صاحبه الكفر بلسانه بلا تقية ، وعبد الأوثان او تهود أو تنصر ومات على ذلك ، فهو مؤمن ، ومن أهل الجنة

وقيل أن أول من قال بالإرجاء الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب ولكنه لم يؤخر العمل عن الإيمان كما تقول المرجئة ، ولكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر ، إذ الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول بزوالها .

وعلى هذا فإننا نرى كيف أن نشأة هذه الفرق الأولى في الإسلام إنما كانت بسبب سياسي أولاً ، ولم تلبث هذه الفرق أن كفرت بعضها بعضاً نتيجة لتفسير كل منها لمدلول الإيمان ، وعما إذا كان أمراً قلبياً محضاً أم مرتبطاً بالعمل . فكفرت الخوارج مرتكب الكبيرة بل أباح بعضهم دمه ، وأرجأت المرجئة الحكم عليه إلى يوم القيامة . أما المعتزلة وإن كانت معظم مباحثهم تدور حول مسائل الأصول كما سنرى فيما بعد إلا أنهم اتخذوا موقفاً معيناً بصدد مشكلة مرتكب الكبيرة فقالوا أنه في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان .

على أن الجدل حول هذه المسائل بالإضافة إلى ما أثاره نفر من المسلمين من نقاش حول « الجبر والاختيار » بتأثير اللاهوت المسيحي كل هذا وضع البذور الأولى لنشأة علم الكلام الإسلامي

وقد عمل المعتزلة فيما بعد على تطوير مباحثه وترتيبها بحيث أصبحوا بحق « أصحاب علم الكلام » . وجاء الأشاعرة فتصدوا لآراء المعتزلة ومالوا إلى آراء السلف وتسلحوا بأساليب علم الكلام والتزموا منهجه فأكملوا بذلك

بناء هذا العلم والارتقاء بمباحثه ، وكان ابن كلاب قد وضع الأصول الأولى للسلفية فجاء الأشعري ليسير في نفس الطريق ، وإذن فلم تكن الكلامية سوى سلفية مبكرة ، كما يقول الأشاعرة .

ثانياً : الاختلاف في الأصول

إذا كان الخلاف في مسألة الإمامة ، وهي من مسائل الفروع قد أدى إلى نشأة فرق ذات طابع سياسي . فإن الجدل الذي ثار حول أصول العقيدة أدى إلى ظهور فرق ذات طابع ديني أصولي . فرأينا أصحاب الجبر والقدرية الكلامية والمشبهة والحشوية يتخذون مواقف مبكرة بصدد الذات الإلهية وصفاتها وأفعال العباد . . الخ . وبذلك يضعون الأسس الأولى لنشأة علم الكلام الإسلامي الذي ازدهر على يد المعتزلة والأشاعرة وأثار ثائرة مدرسة ابن تيمية ودفعها إلى نقد مناهج المتكلمين وآرائهم .

الفصل السابع

علم الكلام

الكلام في اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه ، وواحد الكلام كلمة هي اللفظ الذي يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى .

وقد وردت كلمة الكلام في القرآن وفسرت بمعاني مختلفة ، ففي سورة الأعراف يقول الله عز وجل : ﴿ قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ﴾ والكلام هنا يقصد به المشافهة .

وفي سورة الفتح يقول : ﴿ يريدون أن يبدلوا كلام الله ، ثم يحرفونه ﴾ . والمراد هنا التوراة . وفي آية أخرى يطلق لفظ الكلام ، ويراد به القرآن يقول الله عز وجل في سورة التوبة : ﴿ وإن أحداً من المشركين استجارك فاستجره حتى يسمع كلام الله ﴾ .

ولفظ الكلام الوارد في هذه الآيات لا يحتمل معنى زائداً على صورة الكلام المتلفظ بها ، فلم يكن يتضمن إذن أي إشارة إلى المناقشة والجدل الدائر حول مسائل الاعتقاد .

وقد اتخذ الكلام معنى إصطلاحياً فيما بعد ، وتفرد بمنهج عقلي خاص

استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وسميت الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقي أو جدلي كلاماً ولا سيما تلك التي تعالج المسائل الاعتقادية ، وقيل أنه العلم الذي يبحث في الاعتقاديات كالتوحيد والصفات . ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم « الكلام » ، على مباحثه إشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة « الكلام الإلهي » وهي مسائل الأصول .

وربما سمي « كلاماً » لأنه يورث قدرة على الكلام في النظريات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين مما لم يكثر في غيره ، أو لأنه بقوة أدلته كأنه صار « هو الكلام » دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلامين هذا هو الكلام[1] ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان ، ويشير الشهرستاني[2] إلى أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفاً للفظ الجدل[3] .

وقد بالغ المتكلمون في الاعتداد بأنفسهم وأنهم وحدهم أصحاب الكلام مما أثار عليهم نقمة الكثيرين في عصرهم : فيقول يحيى بن عدي مشيراً إلى طائفة المتكلمين : « أني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا واياهم مجلس ، قولهم نحن المتكلمين ، نحن أرباب الكلام ، والكلام بنا صح وانتشر ، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام ، لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت ، أو ما يتكلم يا قوم الفقيه والنحوي والطبيب ، والمحدث والصوفي . . . الخ »[4]

---

(١) الاهيجي : شوارق الالهام ص ٤ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٣٦ .

(٣) راجع أيضاً المواقف لعضد الدين الايجي ص ١٦ ، والانتصار للخياط ص ٧٢ حيث يقول : « لتعلم أن الكلام لهم (أي للمعتزلة) دون سواهم » .

(٤) المقاسات للتوحيدي .

تعريف ابن خلدون

يعرف ابن خلدون الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة .

ويشير مضمون هذا التعريف إلى أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة وأصلها التوحيد ، وذلك باستخدام الأدلة العقلية ، ويفترض المتكلم أصلاً سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم ، أما اختصاص علم الكلام بالرد على المنحرفين عن مذهب أهل السنة فذلك يعني أن ابن خلدون ـ وقد كان أشعرياً ـ يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم .

تعريف الفارابي :

ويعرف الفارابي علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل[1] .

أما الايجي :

فإنه يعرف الكلام بأنه « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه »[2] .

ويذهب التفتازاني إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أي الكلام .

يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة وضعها الشارع وهو (أي المتكلم) لا يقدح في صدقها بل يؤمن بها إيمانا

---

(١) الفارابي احصاء العلوم
(٢) الايجي المواقف

كاملا . وينحصر دوره في الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخالفيها ودحض شبهاتهم حولها . والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقيه يتناول المبادىء الدينيه ويدرس ما يترتب عليها من نتائج ، أما المتكلم فإنه يناقش المبادىء نفسها لإقامة الحجة والدليل على صحتها في مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات ، فمثلاً يتناول الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار والخلود ولا يجادلون فيها بل ينحصر بحثهم فيما يترتب عليها من أمور ، ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها وامكانها أو عدم امكانها .

علم الكلام والفلسفة :

يختلف علم الكلام عن الفلسفة في أن الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين معينه ، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم . ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أي أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة ، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً .

فمثلاً يسلم المتكلم بوجود الله ووحدانيته ولكنه يحاول إقامة الأدله على وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة ، أما الفيلسوف فإنه لا يسلم بأي شيء عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلاً

مناهج المتكلمين واساليبهم

يتبع المتكلم في تأييد مواقفه عدة أساليب منها :

١ ـ طريقة البرهان الكلامي

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة

التمانع أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم يقول الغزالي[1] « المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو الاجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الاخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً » .

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها ، أي يحاول إبطال النتائج فيكون هذا كافياً لإبطال المقدمات التي تقدم بها الخصوم . ولكن الغزالي يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في اقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية .

٢ ـ طريقة التأويل :

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه ، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

٣ ـ طريقة التفويض :

وهو ترك الأمل لله واعتبار أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق طور العقل ، يقول ابن خلدون : « ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك ، فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب لأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو بطائل ولا يظفر بحقيقة ﴿ قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم

---

(١) المنقذ من الضلال

يكن له كفواً أحد﴾ ، فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها .

والحجة في التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحي ، وهي تتضمن بعض الأسرار الإلهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها ، فلو كانت من قبيل ما يستطيق العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي ، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها ، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض »[1]

نشأة علم الكلام

بدأ الإسلام ببناء العقيدة ـ مثله في ذلك مثل أي دين آخر ـ لأن العقيدة أساس العمل والسلوك ، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحي ، فتتناول العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه . والآخرة والبعث .. الخ ، وقد غلب على النص القرآني أسلوب التنزيه للألوهية واسباغ الكمالات على الذات الألية ووصفها بالقدرة والجبروت .

ولم يكتف القرآن بسرد أركان العقيدة الإسلامية فحسب ، بل لقد رد على المناوئين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين ، مستخدماً أسلوب الحجاج العقلي[2] لنقض العقائد المخالفة فقال تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا﴾ وهذا دليل على وحدانية اللّه ، وكذلك رد القرآن على منكري البعث من الدهرية بقوله: ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ﴾ وهذا نوع من التدليل بالتمثيل ، وقال أيضاً في هذا المعنى : ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده ﴾ وهذا أسلوب تدليل عقلي .

---

(١) المقدمة لابن خلدون « فصل علم الكلام » ويبدو أن طريقة التفويض قد اختص بها الأشاعرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة .

(٢) وهذا الرأي يقول به فريق من الذين يرون أن البذور الأولى للجدل الكلامي توجد في القرآن ، وأن السلف ساروا في نفس الطريق .

ومن المعروف أن النبي (ﷺ) وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا من الجدل فيها وكان المؤمنون على عهد النبوة ، إذا اختلفوا رجعوا إلى الكتاب وسنة الرسول وكانوا يرون أن علم الكلام بدعة ، الإسلام منها براء ، ولكن الإيجي يرد على أصحاب هذا الرأي مؤكداً أن الصحابة في عهد الرسول كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدون بها المنكرين للعقيدة ، والنص القرآني نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلي حول العقائد ويستطرد الإيجي فيشير إلى أن ما ذكر في كتب علم الكلام إنما يعد قطرة في بحر ما نطق به الكتاب بهذا الصدد . إلا أن الصحابة لم يدونوا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات أو بتبويب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون فيما بعد . ولكن دعوى الإيجي فيها مبالغة كبيرة ، فهو لم يذكر لنا المصادر التاريخية أو الأسانيد المحققة التي استقى منها روايته . وهو لم يكن من المتقدمين بل كان من متأخري كتاب الفرق الاسلامية وعلم الكلام ، والحقيقة التي لا شك فيها أنه قد روي عن السلف في روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند ظاهر النصوص ولا يدخلون في جدل أو نقاش حولها ، لاعتقادهم أن الجدل حول العقائد يؤدي إلى تضليل جمهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم ، وكذلك فهذه المسائل فوق طور العقل ، وقد سئل مالك بن أنس عن الأخبار التي جاءت في الصفات فقال : « أمروها كما جاءت بلا كيف » وسئل ربيعة الرأي في قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق » . وفي رواية أخرى منسوبة لمالك بن أنس أنه قال بهذا الصدد : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والسؤال عنه بدعة ، وكل بدعة ضلال وكل ضلال في النار » .

استمر الحال على هذا النحو إلى أن تأزمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة ، فثار حولها نزاع سياسي ، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب

وفرق سياسية يرى كل منها رأياً فيمن هو أحق بالخلافة - كما بينا - وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة . فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع علياً أو معاويه ، أهو مؤمن أم غير مؤمن . وأدى هذا البحث إلى النظر في مسألة الإيمان وحقيقته ، وفي مرتكب الكبيرة وحكمه ، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة ، وهي ذات طابع سياسي ، قد أفضت إلى خلافات دينية .

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلافات في دائرة الفروع فلا تشجب وحدة الأمة الإسلامية وتفرقها شيعاً ، لولا أن تدخلت عوامل مؤثرات أجنبية في حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده ، الأمر الذي كان له اثره في تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين . فضلاً عن تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية آذنت بظهور الجدل حول العقائد في صورة « الكلام الاسلامي »

فما هي حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل ، التي كان لها دورها في نشأة علم الكلام ؟

أهم هذه العوامل

١ - الغزو الثقافي الأجنبي أو الثورة الثقافية المضادة :

لقد فتح المسلمون بلاداً ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمانوية والمزدكية ، كما انتشرت اليهودية والمسيحية في الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين) وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين ، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام . لهذا فقد كان على الدين اليهودي أن يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة ، ولم يلبث أن تأثر بها ، وكان ذلك واضحاً في التفسير الرمزي

للتوراة على يد فيلون السكندري

ثم جاءت المسيحية ، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمان وأوربجين) وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة اليونانية ولا سيما بالأفلاطونية المحدثة وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته والنبوة والوحي وحرية الإرادة وعبادة الأيقونة والثالوث الأقدس وسر التجسد وطبيعة المسيح ، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل إلى يعاقبة ونساطرة وملكانيين .

وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم وبأصحاب المقالات من الملحدين والزنادقة والثنوية ، اضطروا إلى التسلح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الديني فكان هذا سبباً كافياً لنشأة علم الكلام . ويقال أن الفارابي هو الذي أدخل المنطق في علم الكلام كما يذكر ماكس مايرهوف .

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للإسلام على عهد الأمويين في رجال تعمقوا دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقي طبيب يزيد الأموي ، وكان هذا الأسقف يرتب الكتب في مهاجمة الإسلام على طريقة السؤال والجواب . وكذلك فعل عبد المسيح بن اسحاق الكندي الذي عاش في زمن المأمون ، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندي هذا هو فيلسوف العرب المعروف ، وقد ذهب البيهقي إلى هذا الرأي ، وتشكك الشهرزوري في نسبة الكندي إلى اليهودية أو المسيحية ، وقد استدل (دي ساسي) على أن الكندي كان مسيحياً من أنه لم يكتب كتاباً واحداً له اتصال واضح بالإسلام ، واستدرك قائلاً : ربما كان هذا الكندي المسيحي شخصاً آخر غير الكندي فيلسوف العرب الأول .

والحقيقة أن الكندي الفيلسوف كان مسلماً فقد عرفت أسرته على عهد العباسيين وكان والده أبو إسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة في زمن المهدي والرشيد ولم يكن من عادة الخلفاء أن يولوا أحداً من أهل الذمة على الأمصار .

وعلى أية حال فقد كان للجدل الديني حول العقائد المسيحية ، ومعارضة المسيحية للدين الجديد أكبر الأثر في ظهور علم الكلام الإسلامي وتطوره .

٢ ـ العامل الثاني :

أما العامل الثاني الذي أسهم في نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث في موضع سابق .

٣ ـ العامل الثالث :

الآيات المتشابهات . وهي آيات قرآنية مشكلة ، مبهمة المعنى يعارض بعضها البعض الأخر . الأمر الذي أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذي استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها .

ونجد في القرآن آيات تشعرنا بالتجسيم أو بالتشبيه وأخرى تشدنا إلى التنزيه ، فمن الآيات ما يشير إلى ان لله عرشاً وأن له تعالى وجهاً الح . ومنها ما ينزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى . ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾[١] . وقوله أيضاً : ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾[٢] .

وقد اختلف المسلمون في تفسير هذه الآيات ولم يتضح لهم هدف الشارع منها . ويقول القرآن الكريم ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾[٣] .

---

(١) آية ١١ ك ـ س الشورى ٤٢
(٢) آية ١٨ ك ـ س الصافات ٣٧
(٣) آية ٧ م ـ س آل عمران٣

وايضاً فقد أثيرت مسالة الجبر والاختيار استناداً إلى ايات متشابهات مثل قوله تعالى : ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾[1] . وهذه آية صريحة في الجبر ومثل : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله . وما اصابك من سيئة فمن نفسك﴾[2] وكذلك قوله تعالى : ﴿ وهديناه النجدين ﴾[3] . ليختار أي الطريقين ، وهذه الآية صريحة في الاختيار أي في القول بحرية الإرادة .

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصل في نشأة علم الكلام ، ويرجع البحث في ذات الله وصفاته ورؤيته سواء بالقلب أو بالبصيرة وكذلك كلام الله من حيث كونه قديماً أو مخلوقاً ومسائل التوحيد بصفة عامة ، يرجع هذا كله إلى ما دار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات .

العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية :

تأثر علم الكلام الإسلامي ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولا سيما بالمذهب الذري عند الطبيعيين ، ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله وكيف أنه العلة المباشرة للحوادث (على رأي الأشاعرة) بيما استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخداماً مادياً علياً للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينها . وقد كان من الضروري في نظر الاسلاميين وهم بصدد إثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الإلهي والفعل الإنساني وقد فرعوا هذه المسائل وغيرها من موقفهم الذري الجديد .

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجي والبعض الآخر داخلي ، ولهذا فإنه من خطل الرأي أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعة

---

(١) آية ١٧ م ـ س الأنفال ٨ .
(٢) آية ٧٩ م ـ س النساء ٤ .
(٣) آية ١٠ ك ـ س البلد ٩٠ .

جاعلين الصدارة للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة، وكذلك للنصوص القرآنية المتشابهة ، وعلى هذا فقد جانب « دي بور » التوفيق حينما ارجع نشأة علم الكلام إلى المسيحية ، وكذلك وقع فون كريمر في نفس الخطأ حينما أرجع إلى المسيحية أيضاً نشأة فرقة المعتزلة ، وذلك بحجة أن اول مسالة تكلموا فيها هي الجبر والإختيار ، وكانت الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الإسلام ، وأن معبد الجهني أخذ مقالته في القدر عن نصراني أسلم ثم تنصر ، فضلاً عن آراء يوحنا الدمشقي بهذا الصدد ، وكان من المستظلين بحضارة الإسلام في العصر الأموي . أما المستشرق هورتن فهو يذهب إلى أن المتكلمين تأثروا بفرقة السمنية الهندية . وأن علماء الكلام التقوا في البصرة بأفراد من السمنية ويؤيد البيروني هذا الرأي ، ويقول الايجي « أن أدلة السمنية دائرة في علم الكلام » .

أما ابن خلدون[1] فإنه يقطع في هذه المسألة فيذهب إلى أن مسالة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهات أي أنها ذات نشأة إسلامية خاصة . فيكون علم الكلام إسلامي النشأة .

ولكننا نرجح القول بتعدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآني فيكون المصدر الإسلامي هو البذرة لنشأة علم الكلام ، ثم تدخلت التأثيرات الأجنبية وعملت على إنماء مباحثه وتطويرها حتى اكتملت مسائله بعد أن التحم بالفلسفة في طوره الأخير .

موضوع علم الكلام

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية ، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث في قدم

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ـ ص ١٠٥٠ وما بعدها ـ الجزء الثالث (طبعة لجنة البيان)

الصانع وحدوث العالم ، والصفات الإلّهيه . «الفعل الإلهي . وما يتصل به من عدالة إلّهية ثم ما يتعلق بهذه المسأله من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطف، والتولد والأحوال والكسب . الخ .

يقول الجرجاني في شرحه على الايجي معرفاً علم الكلام : إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام ، وما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء . وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات .

مذهب الجوهر الفرد .

ومن أهم مباحث المتكلمين نظريتهم في تفسير حدوث العالم وإرجاعه إلى الجزء الذي لا يتجزأ أي الجوهر الفرد. وهي نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة أولاً ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للتدليل على مذهبهم في العلية الإلّهية المطلقة ، وكان ديمقريطس اليوناني قد قال بهذه النظرية ولكنها كانت نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب ، أما المتكلمون فقد انطوت نظريتهم على التسليم بالعلية الإلّهية المطلقة فهم يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة .

وهم يرون أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الذرات ، وهي تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لا نعلم شيئاً عن الأجسام في ذاتها فالأعراض هي مصدر معرفتنا بها ، ومن ثم فما تقوم به (أي الأجسام المؤلفة من الذرات) ، لا بد أن يكون أيضاً متغيراً وعلى هذا فهي حادثة وما هو حادث فهو غير قديم فالعالم إذن حادث ، فالتغير في نظرهم إذن هو أصل استدلالهم على حدوث العالم .

والجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في البعض الأخر ولا تأثير لأحد منها على الآخر وإنما تخضع للاتصال والانفصال فكل ما يحدث من أنواع التغير إنما هو نتيجة اجتماع أو افتراق، أي حركة وسكون هذه الذرات ، وقد

رأوا أنه لا بد من القول بالخلاء لإمكان الحركة (على عكس رأي أرسطو) .

ويرون أيضاً أن كلاً من المكان والزمان مؤلف من ذرات أي من سلسلة لا نهاية من النقط المكانية والزمانية ، ووحدة الزمان هي « الآن » وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آنات الزمان ، وعلى هذا فلا وجود للمتصل المكاني أو المتصل الزماني ولهذا عرف عن النظّام قوله بالطفرة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان أو الزمان ، وهذا يذكرنا بحجج زينون وأدلته على استحالة الحركة ، وقد جاء موقف النظّام القائل بالطفرة لكي يتحاشى الوقوع في متناقضات زينون ، وربما كان النظّام على جهل بالحل الأرسطي لهذه المشكلة ، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكي ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعي الأرسطي القائل بقدم العالم .

وعلى أية حال فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره الكبير في دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلي ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الآراء التي كان يسلم بها المعتزلة ، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أي نوع من العلية الذاتية بين الأشياء ، وذهبوا إلى أن الظواهر التي تحدث إنما هي مناسبات للفعل الالهي ، فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة ، فمثلاً لا يرجع احراق النار للخشب إلى طبيعة نارية في النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة في الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار ، بل أن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب ، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فيتم فعل الاحراق ، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار ولا يحترق إذا أراد الله ذلك . وبهذا فسر الأشاعرة الخوارق والمعجزات ، واعتبروا الحدث الطبيعي مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهي .

الفصل الثامن

أدوار علم الكلام ومواقفه

(١)
الجبرية والقدرية والمشبهة

لقد اتضح لنا مما ذكرنا كيف أنه لم يكن ثمة جدول حول العقائد في عهد الرسول وصحابته الأكرمين . وإنما بدأ الجدل حول الجبر والاختيار في عصر بني أمية ثم اكتمل في العصر العباسي . ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز في تطوره ثلاثة مراحل رئيسية :

الدور الأول : عصر بني أمية .

الدور الثاني : العصر العباسي .

الدور الثالث : العصر المتأخر .

أولاً ـ عصر بني أمية : (بواكير المواقف الكلامية)

في هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الاسلامي ، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها على عهد بني أمية . فانقسم المسلمون بصددها إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلاً وأنها تصدر عن إرادة الله دون تدخل من العبد ، ثم إلى قدرية يذهبون بحرية الارادة وأن الانسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الأخروي

معنى وتعليل . وقد أطلقت التسمية الأخيرة على جماعته . ولكنهم عارضوه محتجين بأن أعداءهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى ينطبق عليهم قول الرسول « القدرية مجوس هذه الأمة » [illegible] ليس سوى امتداد لموقف القدرية الأوائل كما سنرى

وقد ظهر في خلال هذه الفترة أيضاً موقف يتسم بطابع التطرف الصبيو والسطحية العامية وهو مذهب المشبهة أو المجسمة ، ولكنه لقي معارضة شديدة من سائر أصحاب الفرق ولا سيما الجبرية والقدرية وكذلك فقد كان موقف ابن كلاب التميمي ارهاصاً مبكراً لموقف الأشاعرة الوسط على ما سيأتي ذكره .

١ - الجبرية :

كان الجهم بن صفوان أول من قال بالجبر ، أظهر مقالته بترمذ ، وجادل فيها مقاتل بن سليمان ، (وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه) ، وقد رد جهم على دعاوى السمنية الحسيين ، والإنسان في نظره مجبور في أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار ، وهو كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت ، وان الله هو الذي قدر عليه أفعاله

ومن آرائه الكلامية ، نفي الصفات الإلهية التي تؤدي إلى تشبيهه تعالى بمخلوقاته ، وإثبات صفتي الفعل والخلق لله وحده ، إذ لا يصح وصف المخلوقات بهما ، ومن ثم فهي مجبورة على أفعالها ، وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلماً أو أن يكون مرئيا وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين

يقول البغدادي[1] : « الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالاجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وأنكر الاستطاعات كلها ، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان وزعم أيضاً أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط وأن الكفر

---

(١) الفرق بين الفرق [illegible] ص ١٩٤ [illegible]

هو الجهل به وقال : لا فعل ولا عمل لأحد سوى الله تعالى وإنما ننسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال . زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به . وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله بأنه شيء أو حي أو عالم مريد .. وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية . وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته ، وأكفرته القدرية في قوله : « بأن الله تعالى خالق أعمال العباد . فاتفق أصناف الأمة على تفكيره » .

وقد أشار البغدادي إلى مقتل الجهم في مرو على يد سلم بن أحوز المازني في آخر زمان ابن مروان عام ١٢٨هـ وقيل عام ١٣٢هـ .

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسي ، من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين ، وكذلك في القول بالجبر عذر عن الإتيان ببعض المعاصي التي كان الأمويون يقترفونها .

وثمة شخصية أخرى قالت بالجبر وهو الجعد بن درهم الذي أذاع مذهبه في دمشق وقد اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله . وقد تلاقى الاثنان في الكوفة ، وقد اختلف المؤرخون في تعيين البادىء منهما بهذه الآراء . ويؤكد ابن نباتة في « سرح العيون » أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سمعان عن طالوت بن أعصم اليهودي الساحر الزنديق الذي عاش في عصر الرسول .

ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبري .

وعلى أية حال فان رد مذهب الجبرية إلى أصل غير إسلامي مسلك يحيط به الشك ، ذلك أن إرجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع ما فيه من مبالغة ـ هو أقرب إلى منهج التفويض وإسقاط التدبير

والإيمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلي أو تأويل أو مجادلة في معنى الجزاء والاستحقاق . وسيكون على الأشاعرة في وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق الانسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة . والأمر الثاني أن مذهب جهم جاء رد فعل الاتجاهين أولهما : مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقي ، فكما أفرط غيلان في الاختيار أفرط جهم في الجبر . وثانيهما : أفرط مقاتل بن سليمان في إثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيهاً بخلقه وبذلك أصبح مقاتل في عداد المشبهة مما دعا جهم إلى نفي الصفات وجعله تعالى ليس بشيء فكانت المقدمة التي بنى عليها المعتزلة رأيهم في التعطيل ، أيقلل أن جهم اتصل بأصحاب واصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال .

٢ ـ مذهب القدرية : هم أصحاب القول بالاختيار أي القائلين بحرية الارادة ، فالانسان في نظرهم مختار في أفعاله حر في ارادته .

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولاً بالقدر هو معبد الجهني ويذكر عنه الذهبي[1] أن معبد تابعي صدو : لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر وقد خرج مع الأشعث على بني أمية ، فقتله الحجاج عام ٨٠ للهجرة .

أما ابن نباتة فيقول : أن أول من تكلم في القدر نصراني أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقي ، وينص المقريزي[2] على اسم هذا الشخص ـ فيقول أنه أبو يونس سنسويه الاسواري .

وعلى أية حال فان جمهرة مؤرخي الفرق يردون مذهب الاختيار إلى أصل مسيحي ، والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتي الجبر والاختيار ولم

---

(١) ميزان الاعتدال

(٢) الخطط

يقطع في أي منهما برأي مطلق حاسم . يقول الله عز وجل : ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ﴾ وهذا تأييد لمقالة الجبر ، وفي آية أخرى ﴿ إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ﴾ وهي تعني ان الإنسان مختار له حرية الفعل . وينشأ الخطأ في فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر إليها في مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر في المستوى الإلهي وأن نمتنع عن النزول منها إلى مستوى الافعال الانسانية الجزئية ، فنحن نجهل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني ، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوي عليه من عجائب الصنع التي قد يكون بعضها فوق طور الادراك الانساني ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجهلها . فالفعل الإنساني ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الإنسانية في جملتها ، فكيف إذن نقيس الفعل الإنساني المعقد بنفس المستوى الذي صدر عليه الفعل الإلهي البسيط ، والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الإنساني على المستوى الانساني فنقنع بشهادة الوجدان الذي يقطع بحرية الارادة وبذلك تسلم المسؤولية ولا يسقط الجزاء . ومن ثم يكون الاستمداد الأصلي لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ! فأصحاب الجبر يستندون إلى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الإنساني ، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون إلى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهي والمستوى الإنساني . ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقض بين النصوص القرآنية ، فآيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والاحاطة بكل شيء وأما آيات الاختيار فأنها توجه إلى الانسان وأفعاله فتبرر المسؤولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقفين .

هذا وكانت لغيلان الدمشقي آراء كلامية أخرى ، وقيل أن الخياط يعده من بين رجال الاعتزال . ومن جملة أقواله أن الإمامة تصلح في غير قريش ، فكل من كان قائماً بالكتاب والسنة مستحق لها ، وإنها تثبت باجماع الأمة ،

وهو يعرف الإيمان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال وأنه المحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، وهو يسمي هذه « بالمعرفة الثانية » لأن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان .

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام لتهجمه على بني أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولون بالجبر .

٣ ـ المشبهة : لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفتا بالمرصاد للقائلين بالتشبيه ، ودحضتا مقالتهم فما حقيقة دعواهم ؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق(١) « اعلموا أسعدكم الله أن المشبهة صنفان ، صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره . . وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره » .

والذين شبهوا ذاته تعالى بذات غيره فريقان : فريق خارج عن دين الإسلام وان انتسبوا إليه في الظاهر ـ على حد قول البغدادي ـ وفريق آخر عدهم المتكلمون من فرق الله لاقرارهم بلزوم أحكام القرآن .

أما الفريق الأول : فمنهم السبابية الذين سموا علياً إلهاً وشبهوه بذات الإله ، والبيانية أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده انسان من نور على صورة الانسان في أعضائه وانه يفنى كله إلا وجهه ، ومنهم كذلك المغيرية أتباع المغيرة ابن سعيد العجلي الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء . الخ وحكم هؤلاء جميعاً في نظر أهل السنة حكم عبدة الأوثان .

أما الفريق الثاني من المشبهة الداخلين في زمرة المسلمين ، فمنهم

---

(١) البغدادي ص ١٣٨ ـ [illegible] ص ٢٥٧

الهشامية المنتسبة إلى هشام بن الحكم الرافضي الذي شبه معبوده بالإنسان وأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، وانه جسم ذو حد ونهاية وانه طويل عريض عميق وذو طعم ولون ورائحة ، وقد روى عنه قوله أن معبوده كسبيكة الفضة وكاللؤلؤة المستديرة ، وتبعه في هذا الرأي مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسي في « البدء والتاريخ » . إذ زعم أنه جسم من الاجسام من لحم ودم . وانه سبعة أشبار .

وثمة هشامية أخرى من المشبهة منسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء وقلباً تنبع منه الحكمة .

ومنهم اليونسية والجواربية المنسوبة إلى داود الجواربي الذي أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقي ، وقد وصف الجواربي معبوده بجميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية . ويدخل البغدادي الخابطية أتباع أحمد بن خابط في جملة المشبهة وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله الثاني وهو شبيه بالله ، وانه هو الذي يحاسب الخلق يوم القيامة ، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضاً .

وأخيراً نجد الكرامية التي نشأت في خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا إلى تجسيم معبوده ، وانه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه ، فهو مماس لعرشه ، وهو محل الحوادث ، وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما قالت النصارى وأن احترز أتباعه من إطلاق هذا اللفظ عليه مخافة التشنيع عليهم مفضلين إطلاق لفظ الجسم عليه .

وينتقل صاحب « الفرق بين الفرق » من هذا إلى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين ، فيحصرهم في المعتزلة والروافض ويخص بالذكر القائلين بأن ارادته تعالى من جنس إرادتنا .

والغريب في الأمر أن [illegible] هذه [illegible]
عامة المؤمنين فأفسدوا عقيدة [illegible]
الحشوية والحنابلة والمجسمة [illegible]
فقد اتفق كل من الجبرية ولم [illegible]
التشبيه ودحض دعاويه.

الفصل التاسع

أدوار علم الكلام ومواقفه

(٢)

[illegible]

[illegible] كيف أن المشكلات [illegible] الفكر الإسلامي قبل أن تنشأ المدرسة كمدرسة لها تعاليمها ومنهجها المميز. إلا أن الفضل يعزى إلى [illegible] الاعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في إطار مذهبي واضح [illegible] عند شيوخهم [illegible] اختلاف مواقفهم. فعلى رأي الاسفرايني(١) هم أول فرقة « أسسوا قواعد الخلاف، وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجاً قوياً من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها ».

وكذلك يشير الملطي(٢) إلى نفس هذا المعنى فيقول: « المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط، والحجج على من

---

(١) [illegible] ص [illegible]

(٢) التنبيه [illegible] المعتزلة والرد [illegible] الأهواء [illegible]
[illegible]

خالفهم ، وأنواع الكلام ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم ، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه ، وعليه يتولون ، وبه يتعادون ، وإنما اختلفوا في الفروع » .

والأصول التي هم عليها خمسة وهي : « العدل والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إلا أنهم يعدلون إلى ما هم به يجزون ويطالبون » . أي أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتعلق بها تفسيراً يتفق مع مذهبهم ، إذ أن ظاهر أصولهم في هذه المسائل يتفق مع « أصول أهل الصلاة من أهل السنة الجماعة ، كما يقول الملطي . وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضاً مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم في الأصول . ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى ، مع اختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين . وتبقى بعد هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم .

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الارادة وصفات اللّه . أما العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الاعتزال فهي نفس العوامل التي كانت سبباً في نشأة حركة علم الكلام الإسلامي المبكر بصفة عامة والتي سبقت الإشارة إليها . فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الحجاج العقلي ، في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل .

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم ، على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين ومن يدور في فلكهم من مؤرخي الفرق الإسلامية من آراء ترد هذه الحركة في مجملها إلى مصادر

يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية . . الخ .

ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن هذه الحركة ـ وإن قامت بسبب من مشكلات إسلامية بحتة ـ إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحية في طور النشأة نتيجة لعامل الإنتشار الثقافي في منطقة ظهورها التي كانت تموج بألوان شتى من العقائد والنحل ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليوناني الذي انتشر في العالم الإسلامي في العصر العباسي ، وعلى هذا فقد تطورت معالجتهم للمشكلات التي تصدوا لبحثها بحسب المؤثرات الثقافية التي تعاقبت على أدوار النشأة والنضوج والركود لهذه الحركة . وقد تمثلت هذه المشكلات في التكييف الشرعي لمرتكبي الكبيرة وفي حرية الارادة ، ونفي الصفات الإلهية ، وكذلك نفي إمكان رؤية الله في الآخرة . . الخ .

وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المولودين سنة ٨٠ هجرية هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل كما سبق أن أشرنا . ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (المتوفي سنة ١١٠هـ) المواظبين على حضور دروسه في مسجد البصرة .

وعلى هذا تكون بداية حركة الاعتزال مع إستهلال القرن الثاني الهجري أو بعد المائة الأولى للهجرة كما يذكر المقريزي .

غير أن الشيعة ولا سيما زيود اليمن ـ وقد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجري ـ يرجعون أصول المعتزلة إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ـ كما يذكر الشهرستاني ـ ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم وفي رأي آخر عن محمد بن الحنفية ، أما الإمام ابن المرتضى المتوفي عام ٨٤٠هـ فقد أوصل المعتزلة إلى علي بن أبي طالب والد محمد بن الحنفية ثم إلى الرسول عليه السلام .

وليس هناك شك في ضعف هذه الرواية ، فهي فضلاً عن عدم ورودها

عند جمهرة المتقدمين من مؤرخي الفرق فإنها لا تكاد تثبت أمام النقد التاريخي إذ من المعروف أن النبي ورجال الصدر الأول كانوا يتحاشون الجدل حول العقائد ، فكيف إذن يكون الرسول الكريم على رأس المعتزلة ؟

الحق أن الشيعة قد دأبوا على رد أصول الحركات الثقافية الكبرى في الإسلام إلى دائرة التشيع ، فكما أرجعوا حركة الاعتزال إلى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف وردوا تلك الثورة الروحية الكبرى إلى أصول شيعية ، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية في الإسلام في دائرة إنتاجهم العقلي مع ما في هذا الاتجاه من مبالغة كبيرة ، إذ أن المسلمين عامة على اختلاف فرقهم قد أسهموا في هذا التراث الثقافي العريض .

على أن الاقتصار على تحديد بداية السلسلة التاريخية لشخصيات حركة الاعتزال دون الاهتمام بأصولها الموضوعية قد لا يفضي بنا إلى الكشف عن حقيقة النشأة الأولى لهذه الحركة .

وهذه الأصول الموضوعية منها ما هو عام وقد سبق حركة الاعتزال إلى الظهور مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الصفات الإلهية . ومنها ما هو خاص مباشر كمشكلة مرتكب الكبيرة ووضعه الشرعي وقد كانت هذه المشكلة ـ في الغالب الأعم ـ السبب المباشر لقيام حركة الاعتزال .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نقاش وجدل طويل بين المسلمين ، بعد أن انتشرت الحروب والفتن وسرى الفساد بين المسلمين ، وراحوا يكفرون بعضهم بعضاً ، فاستاء نفر من فضلاء المسلمين أن يقبل المسلمون على اقتراف المعاصي ، أي الكبائر فتطلعوا إلى معرفة حكم الشرع في هؤلاء المنحرفين عن جادة الدين .

وظهر لهم أن الكبائر على نوعين : وأولهما الكبيرة المطلقة ، أي الشرك ، وقد أجمعوا على أن صاحبها مخلد في النار .

أما النوع الثاني من الكبائر فهي تسعة : وهي قتل النفس التي حرم الله

إلا بالحق والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، والتولي عن الزحف ، وقذف المحصنات[1] .

وهذه هي الكبائر التي كانت مثار جدل بين المسلمين لبيان حكم الشرع في مرتكبها ، وقد تركزت المناقشة حول كبيرتي القتل والزنا ، وسبب الجدل حول الأولى معروف ، ذلك لأن المسلمين كانوا يتقاتلون ويزعم كل من الطرفين المتحاربين أنه هو الذي يحارب من أجل نصرة الحق ، أما الثانية فلأن الفساد والانحراف كان قد أخذ طريقه إلى المجتمع الإسلامي بعد أن ولغ القادة والزعماء في حياة من الترف واللهو في العصر الأموي .

لقد كان على أتقياء المسلمين وشيوخهم اذن أن يحددوا الوضع الشرعي لمرتكب الكبيرة ، فهل يظل مؤمناً أم يخرج عن دائرة الإيمان ؟ وقد ناقشنا هذه المسألة في موضع سابق ـ وكان على المتجادلين أيضاً أن يحددوا حقيقة الإيمان فهل هو أمر قلبي فقط أم أنه شعور قلبي وعمل بالجوارح ؟

وقد رأى الحسن البصري أن مرتكب الكبيرة « منافق » ويعاقب على ما ارتكب فلا يخرج من الإيمان ولا يدخل الكفر ، وقالت المرجئة بأنه « مؤمن » وامتنعت عن الخوض في القصاص ، أما الخوارج فقد كفرته وخلدته في النار لأن الايمان عندهم لا يكون تاماً بدون العمل ، وجاءت المعتزلة فقالت انه « فاسق » ومخلد في النار وهو في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الإيمان .

ويورد الشهرستاني النص التالي وهو يتضمن تفصيل ما أجملناه عن حكم مرتكبي الكبيرة ويتضح من سياق هذا النص الأصل الموضوعي والتاريخي لمذهب الاعتزال ، يقول : « إنه دخل رجل على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، فالكبيرة عندهم كفر تخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون

---

(١) صحيح مسلم جـ ١ ص ٦٣ ـ ٦٤

أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في « منزلة بين المنزلتين » لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام فاعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل « فسمي هو وأصحابه معتزلة » وانضم إلى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة التي نشأت عنها ـ فيما بعد ـ فرق وطوائف تمثلت في ثلاث طبقات ومنها : الواصلية والهذيلية والنظامية والجاحظية والجبائية . . الخ » .

أصل التسمية

يبدو أن معظم المؤرخين يوافقون على ارجاع تسمية المعتزلة إلى موقف واصل بن عطاء من مرتكبي الكبيرة كما هو وارد في النص السابق . غير أن هناك عدة تفسيرات أخرى لأصل هذه التسمية . فقد قال البعض : إنما سموا معتزلة لاعتزالهم الدخول في الصراع حول الإمامة فوقفوا على الحياد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين . وقال البعض الآخر ان التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامة السدوسي الضرير الذي خالط حلقة عمرو بن عبيد في مسجد البصرة ظناً منه أنها حلقة الحسن البصري فلما أدرك جلية الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا معتزلة من وقتها(١) . ويذكر الملطي(٢) وكذلك المسعودي(٣) أنهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال في اصطلاحهم تعني القول بالمنزلة بين المنزلتين .

---

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٠٩ .

(٢) التنبيه ص ٤٢ .

(٣) مروج الذهب جـ ٦ ص ٢٢ ، جـ ٧ ص ٢٣٤

ويرى جولدزيهر[1] أنهم سموا بهذا الاسم لأن شيوخهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة التقشف والزهد.

ويؤكد أحد المعتزلة وهو ابن المرتضى اليمني[2] أنهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والأقوال المحدثة مستندين إلى الآية ﴿ واهجرهم هجراً جميلاً ﴾[3] وقول الرسول « من اعتزل الشر سقط في الخير ».

وقد أطلقوا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد أو العدلية والموحدة على رأي المقدسي والشهرستاني . ، أهل العدل ، والعدلية على رأي المسعودي وابن قيم الجوزية وسموا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق وسماهم أهل السنة باسم القدرية ، وسموا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان ، وبمخانيث الخوارج[4] لأنهم كانوا يوافقون الخوارج في تخليد مرتكبي الكبيرة في النار ولكنهم يرفضون تكفيره ، وبالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد ، وبالمعطلة لنفيهم للصفات الإلهية في مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الأشاعرة ، وبالثنوية والمجوسية[5] لقولهم بأن الخير من الله والشر من العبد وأن الله يخلق الخير والشيطان يخلق الشر .

ويورد المقريزي[6] مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة : فهم :

الحرقية : لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة .

المفنية : لقولهم بفناء الخلدين « الجنة والنار »[7] .

---

(١) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص ٩٨

(٢) المنية والأمل ص ٢

(٣) آية ١٠ م ـ س المزمل ٧٣

(٤) مروج الذهب جـ ٦ ص ٢٢

(٥) الإبانة للأشعري ص ٧٣

(٦) الخطط جـ ٤ ص ١٦٩

(٧) في مختصر [illegible] نسبة هذا الرأي إلى جهم [illegible] شرح المعتزلة . [illegible] شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٩ ، ٦٠٨ .

الزرنبية يقولون بالشك في خلق القرآن
اللفظية لقولهم إن ألفاظ القرآن مخلوقة
الملتزمة لقولهم إن الله تعالى في كل مكان
القبرية لإنكارهم عذاب القبر

ونختتم الجدل الدائر حول أصل التسمية بترجيح ارجاع اسم المعتزلة في الغالب الأعم إلى واقعة الانفصال التاريخي عن مدرسة الحسن البصري ، هذا الانفصال الذي يحمل أيضاً معنى الحياد السياسي بين الفريقين المتنازعين أي أهل السنة والخوارج . وما لبث هذا المفهوم أن اندثر بعد القرن الثاني للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية ، يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للقدرية الأوائل ولبحثهم في مسألة القدر .

الأصـــول الخمســـة

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور في صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم وهي مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام إلى الدور الثاني ، ولم تكن قد تشعبت مباحثها في هذه المرحلة بعد .

على أنه إلى جوار هذه الأصول الخمسة ـ التي تعتبر مبادىء عامة لحركة الاعتزال ـ توجد أيضاً مبادىء خاصة تزيد عليها عند بعض كبار شخصيات المعتزلة .

التوحيد[1] :

وهو أهم هذه الأصول الخمسة وإليه ترجع سائر الأصول ، وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله وردوا على المجوسية القائلين بالهين وأثبتوا وجود إله

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ـ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ـ التوحيد ص ١٤٩ ـ ٢٩٨

قديم واحد لا شريك له ، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع (اللّه) .

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلّهية ، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدي إلى الشرك ، ولهذا سموا بالمعطلة ، وهم يقولون أن اللّه عالم بذاته لا بعلم زائد على الذات ، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات ، وكذلك فقد نزهوا اللّه عن التشبيه بصفات الإنسان . ولهذا أولوا جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن . وأنكروا رؤية اللّه في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً ؟ .

وستتناول هذه القضايا المتفرعة من مبحث التوحيد بالدراسة والتحليل .

يوجز الأشعري آراء المعتزلة في التوحيد فيقول : « إنهم قالوا : أنه واحد ليس كمثله شيء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذي حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذي جهات ، ولا بذي يمين وشمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا

كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . . . »[1] .

يتضح لنا من تحليل هذا النص أن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية ، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوى الادراك أو التصور الإنساني الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع في حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق إيمانهم واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحي وأنه قاصر عن إدراك مراميه ، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل .

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية ، واستبطان مرامي الوحي ، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة . ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضاً ، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل ، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه « ليس كمثله شيء » فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفي عن ذاته : الجسمية والجهة والمكانية والزمانية . . الخ ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور ، فقول القرآن أن ﴿ يد الله

---

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٥٥ طبعة ريتر ، ص ٢١٦ وما بعدها طبعة مصر ١٩٥٠ (شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره)

فوق أيديهم ﴾[1] أو ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾[2] أو ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾[3] إنما تفسر على أنه تعالى مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية البشرية بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها ، وتنتفي معها كل آثار الجهة والجسمية .

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم : أن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة ، وهذه كلها حوادث ، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث ، إذ هو قديم أزلي ومن ثم فهو ليس بجسم ، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة لله ، فلا يقال أنه يمكن رؤ ية الله بالأبصار لأن المرئي لا بد من أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون ، والله لا يتعلق به شيء من هذا ، فهو إذن لا تدركه الأبصار . وقد جاء في الذكر الحكيم : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾[4] وإنما تتم رؤ يته تعالى بالقلب لا بالبصر[5] .

ومن ناحية الصفات قالت المعتزلة : أن القرآن يحصر صفات الله في سبع هي : العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ولكن توجد من بينها ثلاث صفات إيجابية لفظاً ومعنى هي : الإرادة والقدرة والعلم ، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية في التوحيد . وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره والله تعالى منزه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية .

ولكن كيف يتم تصور أحدية الذات مع وجود الصفات ؟ انتهى المعتزلة إلى القول « بأن ذات الله وصفاته شيء واحد ، فالله حي عالم قادر بذاته لا

---

(١) آية ١٠ م ـ س الفتح ٤٨ .
(٢) آية ١٨ ك ـ س الأنعام ٦ .
(٣) آية ٥ ك ـ س طه ٢٠ .
(٤) آية ١٠٣ ك ـ س الأنعام ٦ .
(٥) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢١٥

بعلم ولا قدرة وحياة زائدة على ذاته ، إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذا هو حال الأجسام ، والله منزه عن الجسمية » . ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدماء في الذات الإلّهية أي لتعددت الآلهة . وهذا شرك صريح . وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات ، منها البحث في قدرة الله عموماً وعلاقتها بالمقدور ثم قدرة الله على الظلم وعلى افناء الخلدين وفعل الصلاح والأصلح لعباده .

فمن حيث تعلق القدرة القديمة بالمحدثات المتغيرة وكيف أنها توجدها من عدم ، فقد تساءلوا عن المرجح لإيجاد هذه المحدثات في زمان دون آخر ، وعن كيفية علم الله ثابت بالمتغيرات وهو غير متغير ، وانتهوا في هذه المسائل إلى إثبات أن علم الله ثابت لا يتغير وإنما المعلومات هي التي تتغير بحسب الزمان والمكان ، بينما لا تفعل القدرة الإلّهية في الزمان والمكان لأنه لا يمكن قياسها بالقدرة الإنسانية .

وفيما يختص بالقضايا الأخرى التي أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو إفناء الخلدين . . . فقد قالوا : أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة ، والله منزه عن الجسمية ، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عباده أو على إفناء الجنة والنار ، ما دام قد أخبر بذلك ، وكانت أفعاله تجري وفق قوانين معقولة لا يمكن له أن يغفلها .

وعن مشكلة الصفات أيضاً تتفرع مشكلة الكلام الإلهي ، وسيكون لها دوي كبير في الدور الثاني من أدوار علم الكلام .

٢ ـ العدل[١] :

المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد ، وليس هناك مسلم أياً كانت دعواه لا

---

(١) راجع . شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٩ ـ ٦٠٨

يؤمن بالعدل الإلهي ، ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة في تعميق مفاهيم المسلمين عن العدالة الإلهية استجابة لدواعي العقل والمنطق ، فهم في هذه المسألة مثلهم في مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه ، ويغفلون أمراً هاماً طالما أوقعهم في تناقض صريح مع أنفسهم ، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلّهية على المستوى الإنساني من حيث الجوهر والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلّهية لموازين المنطق العقلي الإنساني ويتصورون أن ثمة حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهي ، فكيف يمكن للعقل الإنساني بمنطقه المحدود أن يدرك المنطق الإلهي وأقضيته ، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعالنا الانسانية المحدودة ؟!

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكموا العقل في مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشيء في مسألة العدل الإلهي . فهم يرون أن العدل من صفات اللّه أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾[1] ، ﴿ وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾[2] .

وقد رتبوا مباحثهم في « العدل » في جملة قضايا منها : أن اللّه يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه ، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به ، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً ، ومن ثمة فإرادة الإنسان حرة ، وهو خالق أفعاله ، ولهذا كان مستحقاً للجزاء (الثواب والعقل) .

أما أن اللّه لا يفعل إلا لغاية فذلك بين من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة أو غرض واللّه سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها ، وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعلمه أو ينفع به الآخرين ، وتقدس اللّه عن أن ينتفع من

---

(١) آية ٤٦ ك ـ فصلت ٤١ .

(٢) آية ١١٨ ك ـ س النحل ١٦ .

خلقه ، وإذن فتكون غاية فعله نفع غيره ، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر إنما هو مسير لنفع الإنسان وخدمته[1] .

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول : بالصلاح والأصلح وبالحسن والقبح العقليين . فلما كان الله يقصد دائماً إلى نفع العباد ، فلهذا هو لا يقبل إلا ما فيه صلاحهم ، بل يجب عليه - في نظر جمهور المعتزلة - فعل الأصلح لهم .

وقد رد المعتزلة على المعترضين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض وأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور - ردوا عليهم بقولهم : أننا لا ندّعي الاحاطة بأغراض الله[2] ، ولكن الذي نؤكده أن مريد الخير خير ، وأن مريد الشر شرير فيكون الفاعل موصوفاً بفعله ، وتنزه تعالى أن يكون مريداً للشرور والمعاصي ، بل هو مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون ، غير مريد للفسق والعصيان والكفر أن يكون ، أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها يقول تعالى : ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾[3] .

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهي أيضاً مشكلة انسانية - أشرنا إليها فيما سبق - وهي تتعلق بخلق الأفعال - أو مشكلة الجبر والاختيار ، فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك ينتفي مبدأ الاختيار ؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفي حرية الإرادة إنما يجب المسؤولية ويرفع التكليف الشرعي عن الإنسان ، وقد جاء في الذكر الحكيم

---

(١) نهاية الأقدام ص ٣٠٧ .
(٢) ابن حزم جـ ٢ ص ١٦٦ وما بعدها .
(٣) آية ٣١ ك - س غافر ٤٠ .

﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ﴾(١) ﴿ كل نفس بما كسبت رهينة ﴾(٢) ﴿ إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾(٣) ﴿ من يعمل سوءاً يجز به ﴾(٤) .

وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة في بحثهم عن العدل الإلهي إلى أن اللّه عادل، ويقضي عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الإنسان أفعاله المسؤول عنها ، ولا يكون للّه دخل في إتيانها ، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها ، وليس للّه تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي(٥) .

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فإنها تضاف للإنسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ(٦) .

ويرى المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنساني يبرر التكليف الشرعي والوعد والوعيد وإرسال الرسل ، وينفي الظلم عن اللّه .

ولما كان ثمة آيات يشعر ظاهرها بالجبر ، لهذا فقد عمد المعتزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار ، فتأولوا ما ورد في هذا الشأن من الختم والطبع ، مثل قوله تعالى : ﴿ ختم اللّه على قلوبهم ﴾(٧) ﴿ بل طبع اللّه عليها بكفرهم ﴾(٨) .

---

(١) آية ١٧ ك ـ س غافر ٤٠ .
(٢) آية ٣٨ ك ـ س المدثر ٧٤ .
(٣) آية ١١ م ـ س الرعد ١٣ .
(٤) آية ١٢٣ م ـ س النساء ٤ .
(٥) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .
(٦) مقالات الاسلاميين جـ٢ ص ٦١ .
(٧) ﴿ ختم اللّه على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ﴾ آية ٧ م ـ س البقرة ٢ .
(٨) آية ١٥٥ م ـ س النساء ٤ .

وسيكون على ابن رشد[1] أن يجد حلاً لهذه المشكلة قد يراه البعض غير موفق - فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا أن الإنسان مجبر ، وإذا نظرنا إلى الإرادة وحدها في نطاق فعلها المحدود قلنا أن الإنسان مختار .

ومما يتصل بمسألة العدل الإلهي موضوع يتعلق بدراسة القيم ، وهو موضوع الحسن والقبح ، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان ، فليس الكذب والشر والسرقة والقتل شروراً لأن الشرع نهى عنها بل هي كذلك شرور في ذاتها ، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع . والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لا مثبت لها ، والعقل مدرك لها لا منشىء ، والقول بغير ذلك غير سليم ، ذلك أن طوائف البشر على اختلاف أجناسهم كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع ، ولولا ذلك لما استقام للرسل أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتتكشف لهم حقائق الدين والألوهية ، وأخيراً فإنه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا إبطال القياس الفقهي واستحالة أعمال العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص .

٣ - المنزلة بين المنزلتين :

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وربما كان هذا القول سبب اعتزالهم كما سبق أن ذكرنا .

وقد أشرنا - في موضع سابق - إلى أن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان .

وقد عرفوا الإيمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل - فرضاً كان أو نفلاً - إنما يدخل تحت الإيمان ، وكلما إزداد

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٠٧ .

الإنسان خيراً ، ازداد إيماناً وكلما عصى نقص إيمانه[1] .

٤ ـ الوعد والوعيد :

العدالة الإلّهية تقتضي إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يتب ، وهذا في نظرهم أمر محتوم « يجب »[2] على الله أن يفعله ، بينما يرد عليهم المعترضون بقولهم : إن ثواب الله فضل وعد به ، والعقاب عدل وله العفو عنه مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ أن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾[3] .

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

يقضي هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه تحقيقاً للآية الكريمة : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون ﴾[4] .

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يدرج إلى استخدام اللسان أولاً ثم استعمال اليد ثانية أي استخدام القوة . وقد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن ، واعتبروه فرض عين لا فرض كفاية ، ولكن فريقاً منهم لم يتشدد في تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم في غمار حلبة الصراع السياسي . وقالوا : لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره .

* * *

(١) ابن حزم جـ٣ ص ١٨٨ ولكن من الكبائر ما يصل إلى حد الكفر مثل تشبيه الله بخلقه ونسبة الجور اليه تعالى أو تكذيبه في خير .

(٢) أن استعمال المعتزلة لمثل هذا الأسلوب المنفر في الكلام عن الذات الإلّهية قد أثار عليهم ثائرة جمهور المؤمنين متهمين إياهم بعدم التزام آداب الحديث في تناولهم للأمور الإلّهية .

(٣) آية ١١٦ م ـ س النساء ٤ .

(٤) آية ١٠٤ م ـ س آل عمران ٣ .

وقد قالت المعتزلة جميعاً بهذه الأصول ، وأضيفت إليها فيما بعد تفريعات أخرى مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلح لعباده وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة ، وأنه يفعل اللطف والعون لا بالنسبة للإنسان فحسب بل للحيوان أيضاً ، وهذا كله مما يدخل في باب العدل ، وكذلك القول بالخلق والجزء الذي لا يتجزأ .

طبقات المعتزلة

لقد اتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة وأنهم توسعوا في شرحها ، الأمر الذي أدى إلى ظهور خلافات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول ، وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل منها موقفها الخاص في تفسير هذه المسائل وفهمها .

هذا وقد كان صاحب الملل والنحل من بين الذين أجادوا في تصوير آراء هذه الفرق وتسجيل مواقفها ، ولكننا نؤثر أن نستعرض آراءها في نطاق حركة تطور مذهب الاعتزال في جملته ، وقد حرصنا على استعراض طبقات المعتزلة في موضع واحد ، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة في الأدوار الكبرى لتطور علم الكلام الاسلامي عامة ، وذلك لكي نتتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفريق أو مباعدة مما يسمح للقارىء بأن يحيط جملة بالاختلافات والفروق التي دار حولها الجدل في هذه المدرسة العقلية المبكرة في الإسلام .

أولاً ـ الطبقة الأولى : ومنها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وواصل هو رأس هذه الحركة ومؤسسها وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال ، وكان تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار إلى أن اعتزل مجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوض معاصريه من المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية ، ومسألة الجبر والاختيار ، ورؤية الله ، وخلق القرآن ، وحقيقة الإيمان والتكييف الشرعي لمرتكب الكبيرة .

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفى الصفات القديمة لله ، وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره .

وقد تجمع أصحاب واصل في فرقة سميت بالواصلية ، وانتشرت آراؤها في العالم الإسلامي : مشرقه ومغربه كما يشير الشهرستاني الذي يجمل آراء الفرقة وأصولها في أربع نقاط هي : نفي الصفات الإلٓهية ، والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وأخيراً القول بتخطئة أحد الفريقين في الجمل وصفين ، وأن أحد الطرفين في حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل شهادته .

ثانياً ـ الطبقة الثانية : تبدأ هذه الطبقة بأبي الهزيل العلاف (١٣٥هـ/ ٢٢٦هـ) وكان على رأس معتزلة البصرة كما يذكر صاحب الوفيات[1] وقد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل من أصحاب واصل بن عطاء ، وانضم إلى مدرسة الهذيل أبو يعقوب الشحام ، ويبدو من أقوال أبي الهذيل مدى تأثره بالفلسفة اليونانية ، التي كانت قد أخذت في الانتشار على عهده .

وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد نجملها فيما يلي :

الصفات الإلٓهية : ذهب العلاف إلى أن صفات الله ليست وراء الذات كمعاني قائمة بذاته بل هي ذاته وهي قديمة قدم الذات ، وقد قال بهذا الرأي تمشياً مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلٓهية وعدم انقسامها .

فالله عند أبي الهزيل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادرة بقدرة وقدرته ذاته حي بحياة وحياته ذاته ، فالصفات الإلٓهية إذن هي وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات أحوال للذات .

٢ ـ الارادة والخلق : إثبت أبو الهذيل لله ارادات لا في محل يكون

---

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٨٤ .

الباري تعالى مريداً بها ، وإرادة الله غير المراد ، فإرادته لما خلق هي خلقه له ، وخلقه للشيء غير الشيء نفسه ، بل الخلق عنده قول لا في محل .

٣ ـ **الأعراض** : يرى العلاف أنه توجد أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والارادة من الله والبقاء والفناء ، والأعراض كالاجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فإنها ترى ولا تلمس . ومن الأعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى فسكون الحي لا يبقى. بينما يبقى سكون الميت ، وكذلك تبقى اللذات والآلام ، وتبقى أيضاً الألوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة[(١)] ، وما يبقى من الأعراض فانه يبقى ببقاء يخلقه الله لا في محل . ومن الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد ، ويجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التي يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والألم ، أما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها .

٤ ـ **الجوهر الفرد** : من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسماً لأنه ليست له صفات الأجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق . ويحتمل الجوهر الفرد من الأعراض كالحركة والسكون فحسب ، وفي مقدور الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لا تقبل الانقسام .

٥ ـ **الكلام** : كلام الله بعضه لا في محل مثل قوله « كن » وبعضه الآخر في محل : كالأمر والنهي والخبر والاستخبار ، فأمر التكوين غير أمر التكليف ، وكان المعتزلة لا يفرقون في كلام الله بين هذين الأمرين ، لهذا قالوا أن جميع كلام الله في محل ومن ثم فالقرآن ـ وهو كلام الله ـ في محل .

٦ ـ **القدر** : العلاف قدري في الدنيا جبري في الآخرة ، ففي الدنيا يكون الإنسان حر الإرادة حتى يتم التكليف الشرعي ويصبح للثواب والعقاب الأخروي معنى ، أما في الآخرة فالله هو الذي يخلق أفعال العباد ويحدثها ،

---

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٣٥٨ ـ ٣٧٨

ومن ثم فحركاتهم ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين فيها .

٧ ـ **انقطاع حركات أهل الخلدين** : تنقطع حركات أهل الخلدين ويصيرون إلى سكون تام ، وذلك مع اجتماع اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار إلا أنها تكون في حالة جمود ، ويرجع قول أبي الهذيل العلاف بهذا الرأي إلى اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فإنه لا بد أن تكون لها نهاية ، ومن ثم فإن الحركات تنتهي إلى سكون فتنقطع حركات أهل الخلدين(١) . وقد أشرنا إلى اثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التي لا تبقى . أما السكون (سكون الميْت) وكذا اللذات والآلام من الأعراض التي تبقى ، ولهذا فقد انتهى إلى القول بفناء حركات أهل الخلدين وبقاء لذاتهم وآلامهم في حالة سكون دائم .

٨ ـ **معرفة الله** : معرفة الله واجبة بالدليل والفكر قبل ورود السمع ، ويعاقب العبد إذا أخطأ في ذلك .

٩ ـ **الحسن والقبح** : هما أمران ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود الشرع ، أي أن الحسن والقبح لا يتعلقان بالمدرك لهما أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الذي يحلان فيه ، فهاتان القيمتان إذن موضوعيتان تدركان بالعقل ، فالعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وحي ، وقد قال المعترضون عليهم ، بنسبية هاتين القيمتين ، أو بأن الله هو الذي يحدث الحسن في الشيء أو في الموضوع بضرب من التأثير الإلهي المباشر ، ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلاً على القيمة في طبيعته .

١٠ ـ **الآجال والأرزاق** : يقول العلاف : أن الآجال مقدرة ، والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلقه الله لينفع به الإنسان فإن قيل أن الإنسان انتفع بما لم يخلقه الله ، كان ذلك معناه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله وهذا

---

(١) وكذلك تنتهي مقدورات الله في نظره ويكون لها حد ونهاية

خطأ ، والثاني ما حكم اللّه به للعباد فهو حلال ، وما حرمه فهو حرام ، والأول رزق والثاني ليس رزقاً . وثمة أقوال أخرى للهذيل في الإستطاعة وفي الحجة على من غاب وكيف أنها لا تقوم إلا بخبر عشرين يشترط أن يكون من بينهم أحد الصالحين .

إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١هـ

هو إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام صاحب فرقة « النظامية » ويعد ثاني زعماء المعتزلة بعد واصل ، وقد طالع كثيراً من كتب فلاسفة اليونان وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، ومن تلامذته ، محمد بن شبيب وأبو شمر وموسى بن عمران والفضل الحدثي وأحمد بن خابط وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وعمرو بن بحر الجاحظ

وينفرد النظام عن جمهور المعتزلة بعدة مسائل منها :

١ ـ قوله بالقدرة مع المعتزلة ، ولكنه ذهب إلى أن اللّه لا يقدر أن يفعل الظلم بينما هم ذهبوا إلى أن اللّه يقدر على فعله ، ولكنه لا يفعله لأنه قبيح ، فذهب النظام إلى « أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إلى اللّه فعلاً ، ففي تجويز وقوع القبيح منه ، قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً » وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وأما أفعال اللّه في الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها: أن اللّه مجبور ومطبوع على ما يفعله، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك ، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدور من حيث أنه لو كان في علمه وتصوره » ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً ، لفعل ، أي أن اللّه تعالى يفعل الأصلح لعباده .

٢ ـ اللّه ليس موصوفاً فالإرادة على الحقيقة . والمراد بوصفه بها شرعاً هو أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم ، وكونه مريداً لأفعال العباد معناه أنه آمر بها وناه عنها .

٣ ـ أفعال العباد كلها حركات فحسب ، والسكون حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات حركات النفس ، ويقصد هنا بالحركة لا النقلة فحسب بل التغير أي الحركة بالمعنى العام كما ذكرها أرسطو في كتاب الطبيعة .

٤ ـ سلم النظام مع المعتزلة بأن الإنسان هو بالروح أو بالنفس وأن الجسم آلتها كما يقول الفلاسفة ، إلا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال : أن الروح جسم لطيف متشابك للبدن ، مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد ، والدهنية في السمسم ، والسمنية في اللبن . وذهب إلى أن الروح هي التي لها قوة واستطاعة ، وحياة ومشيئة ، وهي مستطيعة بنفسها واستطاعتها قبل الفعل .

٥ ـ نفى النظام الجزء الذي لا يتجزأ كالفلاسفة ، وقال بإمكان الانقسام إلى لا نهاية ، ومكان عبور اللامتناهي بالطفرة(١) .

٦ ـ قوله « بأن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل ، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليقة ، أي أن الله طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقة ، إذا دفعته اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها ، عاد الحجر إلى مكانه طبعاً » .

٧ ـ يرى النظام أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ، كاللون والطعم والرائحة ، وقد وافق النظام هشام بن الحكم في قوله بأن مكونات الجوهر أجسام ، فهو إذن تارة يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام ، فهو إذن يرى أن الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام .

٨ ـ ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعة واحدة كما هو ، وأما التقدم والتأخر فهو ظهور عن كمون كما ذهب الفلاسفة الطبيعيون .

---

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي جـ١ حجج زينون الايلي .

وللنظام آراء حول إعجاز القرآن والإمام المعصوم ، والنص على الإمام ، وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع ، وفي الوعد والوعيد . وقد قال بأن الإنسان مختار لقدرته على فعل الضدين ، ولا يوجد فعل الاختيار إلا إذا وجد خاطران ، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف[1]

ومن أهم تلامذة النظام : أحمد بن خابط والفضل الحدثي وعمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ ، وقد قال ابن خابط بأن مرتكب الكبيرة يلحق التناسخ بروحه فتحل في أجسام أخرى حتى تستحق الجزاء في النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضاً ـ ووافقه الفضل في ذلك ـ بأن رؤ ية الله تعني أن يكون الإنسان وجهاً لوجه أمام العقل الفعال وهو فيض من العلة الأولى .

أما الجاحظ : (عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ) وكان في أيام المعتصم والمتوكل ويعد آخر تلامذة النظام وآخر معتزلة الطبقة الوسطى ، فقد طالع كتب الفلاسفة وروج مقالاتهم ، وكتب في الأدب والتاريخ والفلسفة والجغرافيا والتوحيد والمنطق . وقد قال الجاحظ بإثبات الطباع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طباعاً ، وعلى هذا فهو ينكر أصل الإرادة ويجعلها نحواً من أنحاء العلم ومن ثم فهي عرض من أعراض العلم ، فالفعل الإرادي اذن هو الفعل المعلوم لفاعله فحسب .

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذاباً ، بل يصيرون إلى طبيعة النار ، وأن النار تجذب أهلها إلى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها . وهو ينفي الصفات كالفلاسفة ، ويقول بأن القدر خيره وشره من العبد .

والمسلم في نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج إلى النبي محمد (ﷺ) وأن الباري تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالأبصار لأن نسبة الصورة الانسانية اليه من سمات الوثنية ، والمسلم كذلك من يعتقد أن

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ص ٧٠ ـ ٧١ الطبعة القديمة .

الله عادل لا يجور ولا يريد المعاصي .

ويقول الجاحظ كذلك بقدم المادة ، أما الأعراض فهي مخلوقة وعرضة للتغيير .

وعلى الجملة فهو يميل إلى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله إلى الإلهيين .

بشر بن المعتمر المتوفى حوالي سنة ٢٢٦ هـ

من رؤساء معتزلة بغداد ، وقد حاول تطبيق النظر الفلسفي على الحاجات العملية للإسلام ، وقد وافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وانفرد عنهم بآراء من بينها مقالته في التولد ، ونظرات خاصة في مسائل أهمها :

١ ـ الارادة الإلهية : يرى بشر أن إرادة الله فعل من أفعاله ، وهي إما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل ، ومن حيث كونها صفة ذات ، فالله لم يزل مريداً لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده ، ومن حيث كونها صفة فعل : فإن أراد بها فعل نفسه في حال احداثه فهي خلق له وهي قبل الخلق لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه ، وإن أراد بها فعل عباده فهو الأمر بها .

٢ ـ اللطف الإلهي : كان النظام قد أحدث مقالة الصلاح والأصلح ورأى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير ، واذن فالله لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم ، بل هو لا يقدر أن يمنح عباده أصلح مما منحهم لأنه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد ، فالله يعطي كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه . ولكن بشر بن المعتمر رفض القول بالأصلح وكفر القائلين به وقال باللطف بدلاً من الأصلح . فالله عنده ألطاف كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا بها ايماناً اختيارياً يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون

تلك الألطاف . وليس على الله فعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه رعاية الأصلح ، لأن كل أصلح فوقه أصلح منه ، وعليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة . والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري بالنظر والاستدلال وإذا كان مختاراً في فعله فيستغني عن « الخاطرين » ، لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى ، وإنما هما من قبل الشيطان ، والمفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم ، فالكلام في الشيطان كالكلام فيه .

وقد رد أصحاب الأصلح على القائلين باللطف واتهموهم بأنهم مجورون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه الألطاف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعاً ؟ وقد أفحم القائلون بالأصلح ، كل من قال باللطف ويقال أن الخياط رجع عن مقالته فيه وتاب عنه قبل موته .

٣ ـ **الانسان** : يرى بشر أن الإنسان مركب من روح وجسد وذلك رداً على قول أبي الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظام بأنه روح فقط ولو أن النظام يقصد بالروح أمراً له طبيعة شبه جسدية لطيفة .

٤ ـ **الجسم والحركة** : يرى أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء ، وهو يحتمل الأعراض ، بينما الجزء لا يمكن أن يحتملها ، والله غير خالق للأعراض والإنسان هو الذي يخلقها وهو يفعلها بطبعه ، فالله قادر على أن يقدر عباده على فعل الأعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة ، فهو لا يقدرهم عليها . وأما الحركة فهي تحصل في الجسم وليس في المكان الأول الذي بدأت منه الحركة أو في المكان الثاني الذي انتهت فيه الحركة ، فالجسم متحرك ـ بالحركة ـ من المكان الأول إلى المكان الثاني ، وهو في المكانين ساكن غير متحرك .

٥ ـ **عذاب النار** : يرى بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولكنه لا يفعل ذلك وإلا ظلمه لأنه غير مكلف شرعا ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية الإرادة .

٦ ـ التولد : الفعل المتولد ـ كما يعرفه الاسكافي ـ « هو كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الإرادة له ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له ، فهو خارج من حد التولد ، داخل في حد المباشر » .

فللإنسان إذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة ، والأولى تتم بقدرة منحها الله إياه يتصرف بها ويستغلها في خلق أفعاله ، إذ لهذه القدرة صلاحية الخلق والايجاد. ويستند المعتزلة في قولهم باستطاعة الانسان وحرية فعله إلى ثلاثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد ، وتبرير ارسال الرسل ونفي الظلم عن الله .

ويرجع السبب في بحثهم في الأفعال المتولدة إلى أنهم ينطلقون من قاعدة عريضة وهي التسليم بحرية الانسان وبمسؤوليته التامة عن أفعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب ، ولهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسؤولية الإنسان بصدد أفعال لم تصدر عنه إرادياً بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة عنه ، وذلك لكي يستبين استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء ، وقد جعلوا القصد إلى الفعل معياراً يقيسون به مدى مسؤولية الفاعل بهذا الصدد . فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان اختيارياً يكون مقصوداً ، نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه . فإذا أطلقت سهماً فأصاب شخصاً خطأ فهل تعد مسؤولاً عن قتل هذا الشخص ؟ ان اطلاقك السهم فعل ارادي صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص ، وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فعلاً متولداً عن إطلاق السهم وهو ليس إرادياً تماماً بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العلية

فالفعل المتولد اذن ـ عند المعتزلة ـ يضاف إلى الإنسان مجازاً ولا يقع باختياره ، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والإرادة له .

والإنسان لا يحاسب على الفعل المتولد إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو

الشر فيه أما إذا كان يعلم بهما فهو يحاسب على فعله

وينكر المعتزلة القول بأن الطاعات قد تتولد عن المعاصي وهم بذلك يرفضون مبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » .

وقد رد الخياط أيضاً على ابن الراوندي الملحد في اتهامه للمعتزلة بأنهم يذهبون إلى أن الموتى يقتلون الأحياء ، فقال : أن الحي يقع منه السبب وهو حي ، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان .

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد ، وهو كذلك أيضاً ينطوي على سلسلة من الأفعال .

وكان بشر بن المعتمر هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول : إن اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها : من السمع والرؤية . . يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد ، إذا كانت أسبابها من فعله ، وهذا على مذهب الطبيعيين الذين لا يفرقون بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث القدرة .

وقد قال ثمامة ومعمر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : (ما تولد من غير الحي وما تولد عن فعل الإنسان الحي) أما المتولدات الأولى فهي من فعل الله أو الطبيعة ، أو هي أفعال لا فاعل لها . وأما الثانية فهي كلها من فعل الإنسان .

ويرى معمر كذلك أن حدوث الجسم وفناءه عرضان ، فكأنه يقول أنه يحدث في غير حيزه فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة ، أي ان الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا رماه في الهواء أن ينزل ، وهكذا في سائر الأفعال المتولدة[١] .

---

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ـ ص ٤٠٤ .

معمر بن عباد السلمي (المتوفى عام ٢٢٠ هـ)

يذكر الشهرستاني عنه : إنه من أعظم « القدرية » دربة ، في تدقيق القول بنفي الصفات ، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى ، والتفكير والتضليل على ذلك ، وقد انفرد عن أصحابه بمسائل منها :

١ ـ الأجسام والأعراض : ذهب معمر إلى أن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام وأما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام إما طبعاً وإما إختياراً فعندما تحدث النار الإحراق أو تحدث الشمس الحرارة فذلك عرض يتم بالطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه أعراض تتحقق باختيار الحيوان .

ويرى النظام أن كل ما يحدث في حيز الإنسان فهو من فعله ، أي أن العرض يحدث العرض ويفنيه . فعلى أي صورة يكون إذن تدخل الله لاحداث الأجسام ما دامت ستكون هي الأخرى أعراضاً والأعراض إختراعات للإنسان ؟ وسينتهي مذهبه إلى بطلان ظاهر لأنه سيضطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الأجسام والأعراض يحدث بعضها بعضاً . وسوف تواجه باستحالات لا حصر لها بعد نفي الفعل الإلّهي ، فإذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الإلّهي ، فإننا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه « فعل » هو الكلام ، فإن كان الكلام جسماً فقد أبطل قوله : أنه أحدثه في محل ، فإن الجسم لا يقوم بالجسم ، فإذا لم يقل معمر بإثبات الصفات الأزلية ومنها الكلام ، ولم يقل بخلق الأعراض ، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه ، ومن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهي أي لا تكون له شريعة وهكذا يتأدى مذهبه إلى البطلان .

٢ ـ المعاني : الأعراض ـ حسب قول معمر ـ تتناهى في كل نوع ، وكل عرض يقوم بمحل إنما يقوم به لمعنى أوجب القيام وذلك يؤدي إلى التسلسل ، ولهذا سمي هو وأصحابه بأصحاب المعاني .

وهو يرى أيضاً أن مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغاير والمماثلة ، كل هذا إنما يتم بمعنى .

٣ ـ الانسان : يرى معمر أن فعل الانسان هو الإرادة فحسب ، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد ، أما الإنسان نفسه فهو معنى أو جوهر غير البدن وهو ـ أي الإنسان ـ لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يمس ، وعلاقته بالبدن علاقة تدبير أو تصرف ، وموقفه هذا يرجع إلى رأي الفلاسفة في العقول المفارقة .

٤ ـ اللّه وصفاته : يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن اللّه قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزماني ، ووجوده تعالى ليس بزماني .

وفيما يختص بالصفات فان معمر يضيف إلى اللّه صفات سلبية كشراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، ومن ناحية العلم الإلّهي ، فهو يرى أنه إذا اتجه علم اللّه إلى ذاته ، فتكون ثمة ذات عالمة وذات معلومة أي ذاتان مما يقضي على وحدة الذات الإلّهية ، وإذا اتجه علم اللّه إلى أمر خارج عن ذاته ، فيكون إذن مفتقراً إلى معلوم خارج عن ذاته ، فلا يكون اللّه كاملاً ، إذ يكون مفتقراً إلى شيء خارج عن ذاته ، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه تعالى عالم بالمعنى الإيجابي للعلم أي لا تكون صفات اللّه كيفيات إيجابية كما هو الحال بالنسبة للإنسان بل يجب نفيها .

وهو تعالى لا متناهي الوجود بمعنى أنه لا يتعين بمكان ، وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف معمر هذا يفتح الطريق إلى مذهب وحدة الوجود الصوفية ، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ أساسياً في مدارس علم الكلام الاسلامي .

ثمامة ابن اشرس النميري (المتوفى عام ٢١٣ هـ)

يقال أن مذهب معمر تطور على يد ثمامة ، ومن جملة آراء ثمامة : أن

المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وأما المعرفة ، فهي تتولد من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، وكذلك قوله أيضاً بتحسين العقل وتقبيحه وأن لا فعل للانسان سوى الإرادة .

ويعتقد ثمامة أن العالم مخلوق حقيقة لله ، ولكنه مخلوق طبقاً لقانون طبيعي حتى أنه ليعبر عن قوة خفية في الله ، ولا يرجع إلى فعل من أفعال الإرادة ، أما الكون - فهو في نظره - قديم قدم الله ، وعلى هذا فإن ثمامة يرفض محاولة العلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن .

ثالثاً - الطبقة الثالثة :

ظهرت هذه الطبقة في مرحلة اضمحلال المعتزلة ، وقد انقسم أفرادها الى مدرستين :

١ - مدرسة البصرة : وقد عنيت أساساً بمسألة الصفات الإلٓهية .

٢ - مدرسة بغداد : وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشيء الموجود .

١ - وقد تمثل الخلاف في البصرة بين الجبائي المتوفي عام ٣٠٣ هـ وابنه أبي هاشم المتوفي عام ٣٣١هـ . كان أبو هاشم يرى أن صفات الله هي أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف الذات إلا بها ، أما الجبائي فقد رد عليه قائلاً : أن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لا تعبر عن أية فكرة ، وكذلك فهي ليست كيفيات ولا أحوال ثابتة حتى نفهم منها ذات أو فاعل بل هي متحدة بالذات إتحاداً لا ينفصم .

٢ - أما البغداديون فقد اهتموا بالبحث حول ماهية الشيء . فقالوا أن النظر شيء يدل على فكرة يمكن معرفتها والإشارة إليها بتركيب لغوي لا يعني ضرورة وجودها ، لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر ، وبهذه الإضافة يصير جوهراً موجوداً وبدونها يصير معدوماً رغم أن له مادة وعرضا ، حتى أن الله يخلق بإضافة صفة الوجود . ومن ثم فإن معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن

الشيء التي يحتوي عليها اللفظ الدال على هذا الشيء ، وبين وجود هذا الشيء أو عدمه .

ومن أهم شخصيات المعتزلة في بغداد القاضي عبد الجبار ، وهو أبو الحسن عبد الجبار المتوفي عام ٤١٥ هـ ، وقد تضمن كتابه « شرح الأصول الخمسة » مجمل تاريخ حركة الاعتزال إلى عصره ، هذا بالإضافة إلى كتاب المغني الذي يتألف من عشرين جزءاً لم يصلنا منها سوى أربعة عشر جزءاً . ويرى القاضي عبد الجبار أصل الاعتزال إلى علي بن أبي طالب فابنه محمد ابن الحنفية فأبي هاشم محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد صلة بين التشيع والاعتزال ، وقد اتضح لنا ـ في موضع سابق ـ ضعف هذا الرأي .

وقد قدم القاضي التوحيد على سائر الأصول واعتمد على أصلين فقط هما التوحيد والعدل وأدخل فيهما سائر الأصول . هذا ويحتاج موقفه إلى دراسات تفصيلية مستوعبة[1] .

ويعد القاضي عبد الجبار وتلامذته من الشخصيات المتأخرة في حركة الاعتزال ، وقد انقرضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أي في غضون القرن الخامس الهجري ، ولكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاث إتجاهات :

١ ـ إتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التي تمثلت في مواقف شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين .

٢ ـ إتجاه إلى التصوف وممارسة أساليب الحياة الروحية .

٣ ـ ثم إتجاه ثالث إلى البقاء في دائرة علم الكلام السني وذلك بالإنتماء

---

(١) توفر الدكتور عبد الكريم عثمان على دراسة آثار القاضي عبد الجبار ومذهبه ، ونحن بحاجة إلى دراسات كثيرة أخرى تلقي الضوء على حقيقة موقفه الكلامي

إلى الحركة الأشعرية التي حاولت في هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التي أطلق عليها في هذه الفترة مباحث التوحيد .

وسنعرض فيما يلي بالتفصيل لآراء الجبائي لكي نعطي صورة لموقف أحد كبار ممثلي الطبقة الأخيرة من طبقات المعتزلة .

ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
(المتوفى عام ٣٣٠هـ)

وهو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة على عصره ، وقد ظهر هو وابنه ابو هاشم في آخر أدوار حركة الاعتزال .

وقد انفرد عن أصحابه بجملة آراء منها :

١ ـ الجواهر والأعراض :

يثبت الجبائي الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو في حال انفراده يجوز عليه ما يجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ولكنه بدون طول أو عرض أو عمق أو علم أو قدرة أو حياة ، والجوهر جوهر بنفسه قبل أن يوجد ، وهو معلوم أيضاً قبل أن يوجد ، وحينما يوجد يكون حاملاً للأعراض ، والجواهر كلها من جنس واحد .

أما الأعراض فمنها ما يبقى كالحرارة والبرودة وغيرها ، ومنها ما لا يبقى كالصوت والألم والإرادات والكراهات والحركات . ومن السكون ما يبقى وهو سكون الجماد ، ومنه ما لا يبقى وهو سكون الحي الذي يعقله في نفسه . وقال الجبائي انه يجوز أن يوجد العرض الواحد في أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز إعادة بعض الأعراض ، وإذا أراد اللّه أن يفني العالم خلق عرضاً لا في في محل افني به جميع الأجسام والجواهر ، وقد حمله على ذلك اعتقاده ان اللّه لا في محل ، فيكون إثباته لموجودات هي أعراض لا محل لها كإثبات موجودات هي جواهر لا محل لها .

٢ ـ **الصفات الأزلية** : يقول الجبائي : أن اللّه لم يزل سميعاً بصيراً ، ولم يقل : لم يزل سامعاً مبصراً ، فاللّه تعالى كان في الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع ، وكان في الأزل بصيراً ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئي . والقول بأنه سامع مبصر يعني أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود ، لكي يمكن وصف اللّه ازلاً بأنه سامع مبصر ، وإنما يقال له سميع بصير بدون التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص : سميع بصير أثناء النوم ولا يقال انه سامع مبصر .

٣ ـ **اسماء اللّه** : قال الجبائي أن أسماء اللّه جارية على القياس لا على التوقيف ، ولهذا أجاز اشتقاق اسم اللّه من كل فعل فعله ، وهذا يؤدي إلى تسمية اللّه بأسماء غير لائقة ، فاللّه يقول : ﴿سخرَ اللّه بهم﴾ فهل يسمى اللّه « ساخراً » قياساً على رأي الجبائي ؟ ولهذا أصر البغدادي على القول بأن أسماء اللّه مأخوذة على التوقيف وليست جارية على القياس كما يقول الجبائي[1] .

٤ ـ **الكلام الإلّهي** : لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن وانفرد الجبائي بموقف خاص في نطاق هذا الرأي فهو يقول : « أن اللّه متكلم بكلام يخلقه لا في محل والكلام أصوات وحروف ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، واللّه يحدث في نفس قارىء القرآن كلاماً أثناء القراءة ، ليكون القرآن بذلك كلام اللّه حقيقة » .

ويجمل الشهرستاني آراء الجبائي وردوده على ابنه في عبارات مركزة ، منها : مخالفته لابنه في القول بالأحوال ، فقد ذهب الجبائي إلى أن اللّه عالم بذاته ، قادر بذاته حي بذاته ، ومعنى هذا أن كونه عالماً لا يقتضي وجود صفة العلم زائدة على وجود الذات ، بينما يقول ابنه أبو هاشم أن صفة العلم غير صفة الوجود للذات ، ويسميها « حالاً » . فالأحوال عند أبي هاشم هي

---

(١) أصول الدين ص ١٩

الصفات عند الجبائي ، وهي تدرك مع الذات ، فكون العالم عالماً ، صفة غير ذاته وغير أنه موجود ، وينطبق هذا أيضاً على صفتي القدرة والحياة ، إذ المفهوم من الحال غير المفهوم من الذات ولكن ثمة اتصالاً بينهما . ويرى الجبائي أن القول بالأحوال يفضي إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية ، والوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد وأما عند مثبتي الأحوال كأبي هاشم فهو حالة لا فرق فيها بين الوجود والعدم

ومن أقواله في الصلاح والأصلح : أن الله لا يعلم أصلح مما يفعل لأنه لو علمه لفعله ، لأنه لا يخلي بين عباده وبين الأصلح ، والأصلح هو الأجود في العاقبة ، والأفعال يجب أن ينظر إليها من ناحية غاياتها .

وفي اللطف : قوله : أن من يعلم الله دون لطف أحق بالثواب الأعظم من علمه الله مع وجود اللطف منه ، أما ابنه فقد قال بالتساوي في الحالين ، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف .

وفي العوض والتفضل والثواب قوله أنه لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً ، فأما إذا كلفهم الواجب في عقولهم ، واجتناب القبائح ، وخلق فيهم مع ذلك الشهوة للقبيح والنفور من الحسن والميل للأخلاق الذميمة ، فإنه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيها القدرة والاستطاعة على دحض القبيح والذميم من الفعال والوقوف على الأصلح منها .

ومن آرائه أيضاً : نفيُ امكان رؤية الله ، واثباته إرادة الله حادثة لا في محل . وقوله باستحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت ، فلا يكون النشور بعد الموت إلا للأرواح فقط .

وقوله بأن العبد خلقاً وابداعاً ، والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع كلها إليه إستقلالاً واستبداداً . وأما الإستطاعة فهي قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح ، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن

تكون سلامة النية وصحة الجوارح فحسب .

وقوله أيضاً : أن الإيمان إجتماع خصال الخير للمؤمن ، وأن الحسن والقبيح تجب معرفتهما قبل ورود الشرع ، أما الشريعة النبوية فهي في رأيه ألطاف إلهية ، ومع ذلك فإن الحكيم يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصي ، ولكن تحديد ذلك بزمان معين إنما يعرف بالسمع .

وعلى الجملة فإن آراء الجبائي وإن كانت تخالف في تفصيلاتها آراء شيوخ الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الأولى والثانية ، فضلاً عن اختلافها مع آراء ابنه أبي هاشم ، إلا أنها لا تخرج في مجملها عن الإطار العام لمذهب الإعتزال في خطوطه الكبرى .

الـدور الـثـاني
الـعـصـر الـعـبـاسـي

وينقسم إلى ثلاثة مراحل :

المرحلة الأولى : من بداية العصر العباسي إلى خلافة الرشيد .

المرحلة الثانية : من عصر المأمون إلى خلافة المتوكل (مرحلة الازدهار) .

المرحلة الثالثة . عصر ازدهار الكلام السيء (مذهب الأشاعرة)

المـرحـلـة الأولـى

تميزت هذه الفترة بمناصرة الخلفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام ، ولا سيما في عصر الرشيد فقد منع الجدل في الدين ، بل وزج بالمتكلمين في السجون بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية ، الأمر الذي أوشك أن يهدد العقيدة الإسلامية ويثير الشك في نفوس عامة المؤمنين ، فتصدى العباسيون الأوائل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حماة للدين وورثة

لعلم الرسول حتى يحظوا بمكانة تضاهي مكانة العلويين عند جمهرة المؤمنين .

ولكن أهل الحديث وإن كانوا قد أدوا دورهم على خير وجه في القرن الأول للهجرة ، إلا أنهم بسبب جهلهم بأساليب الجدل في العقائد ـ لم يكونوا أهلاً في هذه المرحلة لمواجهة علماء الكلام الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة . ويقال أنه حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظره في الدين ، أرسل إليه قاضياً من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم ، الأمر الذي أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضي .

وفي نهاية المرحلة الأولى ـ وفي الجزء الأول من القرن الثالث الهجري ـ ظهر بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية مثل أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وقد خلط هؤلاء ـ ولا سيما النظام ـ مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنضج الحركة الفلسفية .

المرحلة الثانية

تمثل هذه المرحلة رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة في المرحلة السابقة ، فلقد أضحى مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تتبناها الدولة بعد أن ولي المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية . ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم ، وقد ظهر هذا الصراع العنيف في محنة خلق القرآن .

خلق القرآن :

إذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات الإلّهية الزائدة عن الذات وقالوا أن صفات الله عين ذاته إلا أنهم خرجوا على هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الإلّهي فلم يقولوا أنها عين ذاته ، أي أنه متكلم وكلامه ذاته مخافة أن يساوي

القرآن ـ وهو كلام الله ـ ذات الله في الوجود ، فيكون هناك قديمان : ذات الله وكلامه (أي القرآن) مما يؤدي إلى الشرك فضلاً عما ينطوي عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هي من المتغيرات الحادثات ، ومن ثم فكلام الله أي القرآن مخلوق محدث وغير قديم .

وقد قال بعض المعتزلة : أن كلام الله جسم ، وقال البعض الآخر : أنه عرض ، ولما كانت الأجسام والأعراض محدثة ، لهذا كان كلام محدثاً ، والقرآن هو كلام الله وإذن فهو مخلوق أحدثه الله تعالى في محل لأنه ـ من ناحية ـ لا يجوز أن يحدثه في ذاته لأن ذاته ليست محلاً للحوادث ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يحدثه لا في محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلاً تقوم به .

وعلى هذا فالله تعالى متكلم بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وهو ليس قائماً بذاته تعالى بل خارجاً عنها يحدثه في محل فيسمع من المحل ، شريطة أن يكون المحل جماداً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله .

وقد فسروا تكليم الله موسى بأن الله خلق الكلام في شجرة فسمعه موسى عليه السلام .

هكذا دلل المعتزلة على خلق القرآن واشتطوا في محاربة المعارضين وأمر المأمون ـ كما ذكرنا ـ أن يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة في هذه المسألة فمن رفض منهم القول بخلق القرآن سجن وجلد مثل ما حدث لأحمد ابن حنبل[1] وقد استبدت بالمأمون هذه الفكرة حتى أنه كان يربطها بصحة

---

(١) يقول الحنابلة : « أن القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : (الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف) » المواقف للايجي جـ٣ ص ٧٦ » . . ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق ـ في نظر الحنابلة ـ فيجب أن تكون الكلمات أزلية فيه غير مخلوقة » نهاية الأقدام ص ٣١٣ .

عقيدة التوحيد ويتعجب من القائلين بغيرها كيف يطلون على ايمانهم بالعقيدة الإسلامية مع رفضهم التسليم بخلق القرآن

على أن محنة خلق القرآن كان لها رد فعل معاكس ، .إذ أنها استثارت أهل السنة ، ودفعت بهم إلى الدخول في ميدان الجدل الديني للتصدي لتحديات المعتزلة وذلك بعد أن كانوا يتحرجون من الخوض في أي نقاش أو محاجة حول العقيدة ، وتمخض رد الفعل السني عن ظهور الحركة الأشعرية

نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) :

وفي هذه المرحلة ظهر علم الكلام الذري : أو نظرية الجوهر الفرد ، وكان أبو الهزيل العلاف هو المؤسس الحقيقي لهذا المذهب على رأي هورتن ، ولكن الفضل يعزى إلى الأشاعرة الذين أخرجوه في صورته الكاملة ، وقد كان كل من النظام وهشام بن الحكم من أشد المعارضين لهذا المذهب . يقول ابن حزم[1] « ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء ، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها . وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزىء أبداً بلا نهاية ، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم اليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً » .

وإذا كان المسلمون قد أخذوا مقالتهم في الجزء الذي لا يتجزأ عن اليونان (يقول القفطي[2] : ذو مقراطيس فيلسوف يوناني صاحب مقالة في الفلسفة وهو القائل بانحلال الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ ») إلا أنهم

أما السلف فقد قالوا : أن القرآن كلام الله لا نقول مخلوق أو غير مخلوق ، فأثارة هذه المسألة بدعة لم يقل بها النبي (ﷺ) ولأصحابه . . ونقف عند قولنا : القرآن كلام الله وهذا هو ما قال الله في قرآنه

(١) ابن حزم ص ٩٢ .

(٢) القفطى ص ١٢٥

استخدموها للرد على دعاوى الماديين الجاحدين لوجود الصانع والقائلين بقدم العالم . فأثبتوا وجود اللّه وحدوث العالم .

ومضمون هذا المذهب كما يورده كل من النسفي والتفتازاني ، أن العالم مؤلف من جواهر بسيطة (والنفس من بينها) يسميها أعيان ، وأعراض ، والجوهر ما يتقدم بذاته أما العرض فإنه ما يتقدم بغيره . والجواهر إما مركبة كالجسم ، وإما غير مركبة كالجواهر الفردة أو الجزء الذي لا يتجزأ .

ويصلح هذا المذهب : كما يقول التفتازاني للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولى القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث ، وأصحاب مذهب الجوهر الفرد يستندون في دعواهم إلى أن الحركة في هذه الجواهر مستقيمة فهي ليست أزلية ولا أبدية ، أما حركة العالم - على رأي الفلاسفة - فهي دائرية ولهذا فهي قديمة مثلها في ذلك مثل مادته .

واللّه ليس جوهراً فرداً إذ الجوهر في المكان واللّه لا في محل ، وكذلك فإن الجوهر الفرد ممكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتنافى مع ما ينبغي أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود .

وقد اتخذ الأشاعرة موقفاً آخر مغايراً لموقف المعتزلة بصدد « الجزأ الذي لا يتجزأ » فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلي نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية هي مناسبات الفعل الإلٓهي كما سنرى ، الأمر الذي تأدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعلية .

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت باستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة ، وقد ظل المعتزلة في أوج قوتهم خلال عصر المعتصم ثم الواثق ٢٢٧هـ - ٢٣٢ ، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام ٢٣٧هـ في حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة المتوكل ٢٣٢ - ٢٤٧ فأمر بإحراق كتبهم ، ومصادرتها ، وتعقب زعماءهم في كل مكان . ويبدو أن نهايات القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة كانت تؤذن

بظهور حركة مناوئة لمذهب الاعتزال ، لكي تشجب البدع والانحراف عن عقيدة أهل السنة بعد أن تفرقت كلمة المسلمين بسبب الجدل المستمر حول العقائد ، مما كاد يودي بجوهر العقيدة وتماسكها وصفائها وبساطتها المشرقة كما صدرت عن ينبوع النبوة ورجال الصدر الأول ، ولهذا ظهرت الحركة الأشعرية في العراق (٣٠٠هـ) والماتريدية (على يد أبي منصور الماتريدي ٣٣٣هـ) في الأقاليم الشرقية ، والطحاوية (على يد أبي جعفر الطحاوي ٣٣١هـ) في مصر. وتكاد تدور هذه الحركات الثلاث في فلك واحد: ألا وهو الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة .

الفصل العاشر

أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)

الأشــاعـرة

مؤسس فرقة الأشاعرة هو أبو الحسن الأشعري[(١)] ، ولد عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ للهجرة ، وقد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال ، إذ لزم شيخه الجبائي في البصرة وتلقى عنه أصول هذا المذهب ولكنه لم يلبث أن أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالي سنة ٣٠٠ للهجرة ولعله أحس بمدى ما يحيق بالعقيدة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة في آرائهم وتزيدهم في تغليب العقل على النقل . فأزمع أن يرجع عن معتقدهم وأن يهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين . وقيل أيضاً في تفسير سبب تحوله ـ أنه رأى النبي في منامه وأنه حثه على اتباع سبيل أهل الحق من المؤمنين .

ويشير مؤرخو الفرق إلى أنه جرت بين الأشعري وأستاذه مناقشة عن حكم

---

(١) راجع ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ـ دمشق ١٣٧٤ هـ .

الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت وأن هذه المناقشة أيقظت ذهن الأشعري ودفعت به إلى الانفصال عن أستاذه والتحول عن مذهب الاعتزال ومضمون هذه المناقشة أن الأشعري سأل الجبائي عن حال أخوة ثلاثة بعد الموت : أحدهم بر تقي والثاني كافر فاسق شقي والثالث طفل صغير ، فأجابه قائلاً : الزاهد في الدرجات والكافر في الدركات أما الصغير فمن أهل السلامة . فسأله الأشعري : هل يؤذن للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد ؟ فأجاب الجبائي باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعاته ، أما الصغير فلا طاعات له . فاحتج الأشعري قائلاً عن الصغير : « أن التقصير ليس منه وأنّ اللّه لم يبقه ولم يقدره على الطاعة » ، ويرد الجبائي قائلاً : أن اللّه يقول له (أي للصغير) كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، وصرت مستحقاً للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

ولم يلبث الأشعري أن عاد إلى التساؤل قائلاً . فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟ فرد عليه الجبائي قائلاً : إنك مجنون [1] .

وهذا يعني أن الجبائي فشل في إقناع تلميذه الأشعري ، ولم يستطع الرد على تساؤله ، الأمر الذي أفضى بالتلميذ إلى التشكك في آراء شيخ الاعتزال على عصره فكانت ردته المدوية عن مذهب الاعتزال ، إذ أعلن في جمع حاشد في مسجد البصرة أنه براء من هذا المذهب فقال : « كنت أقول بخلق القرآن وأن اللّه لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا فاعلها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم » .

ويبدو من نص إعلان التحول أن ثمة مشكلات ثلاث رئيسية كانت موضع الجدل عند المعتزلة على عصر الأشعري وهي : مشكلة خلق القرآن ، ونفي إمكان رؤية اللّه في الآخرة ، ثم مسألة حرية الإرادة الإنسانية أي الاختيار ،

---

(١) الجرجاني ص ١٩٧ - ١٩٨ .

وكان على الأشعري أن يحدد موقفه الجديد من هذه المشكلات الثلاث على ضوء عقيدة السلف ـ كما يقول ـ بعد أن رفض مقالة المعتزلة فتكون آراؤه حولها إطاراً جامعاً لتيار علم الكلام الأشعري ، ويرى الأشاعرة أنه استمرار لعلم الكلام الفلسفي .

ويقال أن الموقف الكلامي السلفي قد بدأ في وقت مبكر قبل الأشعري ولا سيما عند ابن كلاب وعند بعض صوفية أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبي ٢٤٣هـ والجنيد الصوفي ٢٩٧هـ ، فقد ناقش هؤلاء مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين وأشار الشافعي إلى وجود طائفة من المتكلمين تدافع عن الإسلام وتعمل على تخليصه من البدع والشوائب . ومع هذا فإنه يعزى إلى الأشعري أكبر الفضل في صياغة علم الكلام السني في شكل العلم المنظم .

كان الأشعري مناظرا قوي الحجة ، وقد رد على المعتزلة بعد أن أورد آراءهم بأمانة ووضوح ، وهو في استخدامه للجدل الكلامي لم يتقيد كثيراً بالتزام مناهج علم الكلام كما فعل أتباعه فيما بعد . وعلى الرغم من أنه احتفظ ببعض مبادىء الاعتزال إلا أنه كان حريصاً على إظهار تمسكه الشديد بمذهب السلف ، ويذكر ابن عساكر أنه ليس له في مذهب السنة أكثر من بسطه وشرحه وتأليفه في نصرته[1] . وقد رفض أن يكون مذهبه مذهباً جديداً يضاف إلى المذاهب الفقهية الأربعة ، فهو يرى أن هذه المذاهب جميعاً على حق لاختلافها في الفروع دون الأصول ، ولهذا فقد جهد في أن يظهر مذهبه في صورة تندرج تحتها هذه المذاهب الأربعة ، فهو مع مالك رغم الشافعي رغم تنكر الشافعية له ، وكذلك فقد حاول استمالة الحنابلة زاعماً أنه إنما ينطق بلسانهم ، ولكن فريقاً منهم تعصبوا ضده ورفضوا انتسابه إليهم متهمين إياه بأنه ما زال على عقيدة المعتزلة الفاسدة ، وقد جاءت ثورة الحنابلة ضد الأشاعرة في بغداد عام ٤٦٩ هـ لكي تشجب أي محاولة لتسلل الأشاعرة

---

(١) راجع تبيين كذب المفتري .. ص ٣٦٢ .

إلى صفوفهم ، وقد عبر ابن تيمية عام ٧٢٨ هـ فيما بعد عن هذا الموقف الحنبلي المعارض للأشعرية في ردوده الحاسمة عليهم .

مذهب الأشاعرة

١ ـ اللّٰه وصفاته :

يرى الأشاعرة أن الذات الإلٰهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث . وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة في مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية للّٰه تعالى ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه اللّٰه عن صفات ذاته إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة ، بل التزموا حدود السلف في التنزيه ، فقالوا أن للّٰه علماً لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة ، أي أن صفات اللّٰه تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى . وهذه الصفات الإلٰهية قديمة وقد ردوها إلى سبع صفات هي : القدرة[١] ، والعلم ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضاً مثل : القادر والعالم والحي والمريد والسميع البصير . أما صفات أفعال اللّٰه : كالخالق والرازق والمعز والمذل فهي غير قديمة في نظرهم[٢] . وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ، ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة .

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : أنها لو كانت محدثة لأحدثها اللّٰه في ذاته ، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث ، ومن المحال أيضاً أن يحدث اللّٰه صفاته في غير ذاته ، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا أيضاً محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف . وعلى هذا فصفات اللّٰه قديمة في ذاته وهي غير

---

(١) وقدرة اللّٰه عند الأشاعرة غير متناهية ولا يحدها شيء

(٢) راجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٥

منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير سابنة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله .

٢ ـ كلام الله (القرآن) :

الكلام من صفات الله . والقرآن هو الصورة التي ظهر لنا بها الكلام الإلهي ، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله ، موضع جدال طويل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه .

فقال السلف : أن القرآن (أي كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظاً ومعنى .

وقال جمهور المعتزلة : أن كلام الله حادث في محل .

أما الأشاعرة : فقد فرقوا بين الكلام النفسي الذي يجول في النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسي ، والدليل غير المدلول ، فكلام الله النفسي قديم والقرآن كذلك قديم ، أما الحروف والأصوات القراءة ـ التي هي دلالة الكلام النفسي والتي هي فعل القارىء فهي مخلوقة[1] .

وإذن فكلام الله ـ على رأي الأشاعرة ـ قديم غير حادث ولا مبتدع أما الحروف فهي مثل الأجسام والألوان والأصوات وسائر ما يتضمنه العالم من أشياء فهي مبتدعة مخترعة ، أي أنها قد أحدثت في حدود الزمان ولا يعني خلق اللفظ أنه من عند الرسول ، بل هو من عند الله ، ولكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحي في الأزل السحيق حيث تلي على الملائكة والملأ الأعلى ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول .

٣ ـ التشبيه والتجسيم :

بينما رفض المعتزلة إمكان رؤ ية الله في الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب

---

(١) نهاية الاقدام ص ٣٢٠ ـ ٢٣٥

السلف في قولهم برؤية الله ، ولكنهم لا يقبلون أن تكون هذه الرؤية بالصورة الإنسانية كما رأى المشبهة، ومن ثم فهم يقولون : يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يرانا سبحانه

وقد خالف الأشاعرة كلا من السلف والمشبهة في مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى وتأولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله إشارة إلى الله نفسه ويده إشارة إلى قدرته تعالى ، أما عينه فهي إشارة إلى رؤيته للأشياء وإحاطته بها جميعاً ، وكذلك تأولوا الاستواء على العرش لأنه تعالى ليس بجسم ولا بعرض ، ولا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا على العرض إلا العرض ، وقالوا : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسي ولم يحتج إلى مكان ، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه .

وهم كذلك نفوا الجهة وتأولوا الآيات الواردة فيها حتى لا تلزم الله صفة المكانية التي ألحقها المجسمة بذاته تعالى ، فصور بعضهم الله بصور انسانية مادية ـ كما سبق أن ذكرنا .

٤ ـ خلق العالم :

كان على الأشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بقدم العالم احترازاً من الوقوع في الشرك بإثبات قديمين : الله والعالم .

وقد رد الأشعري على القائلين بقدم العالم وكذلك فعل الباقلاني في مذهبه الذري ، ثم جاء الغزالي فرد على القائلين بالقدم رداً حاسماً في « تهافت الفلاسفة » .

يقول الأشعري : أن العالم مؤلف من اجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ، ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون الأعراض أو الأعراض بدون الجواهر ، وكانت الأعراض متغيرة والمتغير حادث ، لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضاً حادثة ، وإذن فالأجسام وهي مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة مخلوقة ، ومن ثم فان العالم مخلوق محدث

أما الباقلاني فإنه قد صاغ مذهب الأشاعرة في صورة مذهب ذري فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها (أجزاء لا تتجزأ) خلقت من العدم ، والعقل يحمل على هده الجواهر كيفيات ليست في طبائعها وإنما هي من العقل فقط ، أي أن الصور من أثر العقل ، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فإن هذه الجواهر لا تلبث أن تتلاشى ، أي تنعدم ، وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها ، فلا يبقى العرض زمانين ، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هي آنات منفصلة ، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذي يفعل فعلاً مباشراً فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التي تطرأ عليها وليس ثمة علل ثانوية لأنه لا توجد قوانين للطبيعة . فمثلاً النار لا تحدث الإحراق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار ، ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب ، ففعل الإحراق أثر مباشر له تعالى وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهي . وعلى هذا فإننا نجد الأشاعرة وقد حطموا مبدأ الضرورة والمعقولية في الطبيعة الذي قامت على أساسه حركة الاعتزال أي أنهم أنكروا مبدأ العلية

وسنرى الغزالي فيما بعد يرد قانون العلية إلى مبدأ العادة والتكرار كما سيفعل دفيد هيوم فيما بعد ، والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية ويجعلون العالم مجلى لعملية خلق متجدد مستمر

٥ ـ الفعل الانساني (نظرية الكسب) .

ما حقيقة الفعل الانساني ؟ ويتبع هذا ، البحث فيما إذا كان الإنسان مسيراً أم مخيراً في أفعاله ؟ وإذا كان مسيراً فكيف نفسر التكليف الشرعي أي نحمله تبعة أعماله ونرتب له الجزاء عليها إما ثواباً أم عقاباً ؟

وقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد ، وكذلك موقف السلف الذي يقترب من هذا المعنى وكذلك رفضوا قول

المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم ، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات ، فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة ، ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلاً محكماً متقناً هو الله .

والحق في نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده ، فلا يستقل أي من الطرفين بها وحده ، ولما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله ، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما : الله والعبد[1] ولكي يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في « الفعل » قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية : ـ

١ ـ اتقان الفعل واحكامه .
٢ ـ القدرة على تنفيذه ، أي الاستطاعة .
٣ ـ الارادة التي تختار واحداً من الممكنات .

فالله تعالى له اتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا محال .

أما الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض ـ أي التي تختار واحداً من عدة ممكنات ـ فهي للعبد .

وقد سمى الأشاعرة عمل الله ، أي اتقان الفعل والإستطاعة ـ خلقاً وإيجاداً واختراعاً ، أما عمل العبد ، أي الإرادة فقد سموه « كسباً » مصداقاً لقوله تعالى ﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾ . فالله يخلق في العبد الفعل والإستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً ، وهكذا يكون للتكليف

---

(١) نهاية الأقدام ص ٦٧ ـ ٧٨

الشرعي معنى ، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله ، من حيث أن له حرية الإختيار

ولكن الأشاعرة ـ كما رأينا في مذهبهم الذري ـ يهدمون هذه الحرية بقولهم : أن الله تعالى يتدخل باستمرار في كل فعل من أفعال العباد وفي كل حركة من حركاتهم تدخلاً مباشراً بحيث لا يمكن أن يوجد أي سند ميتافيزيقي أو طبيعي للحرية الإنسانية ، وتبقى ـ على ما يلوح ـ شهادة الوجدان وهم لا يعولون عليها كثيراً في تبرير حرية الإختيار .

وإذن فبينما يقول الجبرية بعدم قدرة العبد على إحداث الفعل والكسب ، ويقول المعتزلة بقدرة العبد على الأحداث والكسب معاً ، نرى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الإحداث ويسلمون بقدرته على الكسب فقط

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطاً بين الطرفين ولكن الواقع ـ كما ذكرنا ـ أن مذهب الأشاعرة في الكسب يرتد في النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة في حدوث العالم والخلق المتجدد ، وموقفهم المفسر للفعل الإنساني . فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين ، تسقط دعواهم عن حرية الفعل الإنساني ويتعذر تبريره على أي وجه .

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات في مذهب الأشاعرة من محاولتهم إتخاذ موقف توسط متعسف مصطنع بين طرفين يصعب التقاؤهما في كثير من المسائل . ولا شك أن الرأي الذي ساقوه في مشكلة الكلام الإلهي (القرآن) يعد مثالاً على مبلغ ما انساقوا إليه من مآزق نتيجة لمنهجهم في اصطناع الحلول الوسطى .

٦ ـ مسائل أخرى .

وللأشاعرة آراء في جملة مسائل كرأيهم في معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها فهم يرون أن معرفة الله توجب بالوحي بينما يقول المعتزلة أنها توجب بالعقل قبل الشرع مع اتفاق الفريقين على وجوب بعث الرسل

أما عن الشفاعة فهم يرون أن للرسول شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة ، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع الله إلا لمن ارتضى ، قالت المعتزلة : لا شفاعة للنبي بحال وكذلك فيما يختص باستحقاق المؤمن الفاسق العقاب فإن الأشاعرة لا يقطعون بعقابه بل يقولون إن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة فهو لا يخلد في النار ، بينما تقول المعتزلة بخلوده في النار .

وللأشاعرة رأي في مسألة الخلافة (الإمامة) إذ أنهم لا يكفرون أحداً من المتنازعين بل يقولون أنهم جميعاً على حق إذ أنهم لم يختلفوا في الأصول بل جاء اختلافهم في هذه المسألة في الفروع ولكل مجتهد نصيب مثوبة . ولكن يردون على الشيعة القائلين بالوصية : بأن الإمامة تصنح بالإجماع أو بالبيعة العامة .

وهكذا نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التي حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة ، وقد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهرة المسلمين ، ولهذا فقد ارتضى غالبيتهم تعاليم هذا المذهب ، وكتب له أن يظل سائداً بينهم فترة طويلة من الزمن محققاً إنتصاراً ساحقاً على سائر المذاهب الأخرى . فقد صمد الأشاعرة لثورة المعتزلة في منتصف القرن الخامس الهجري حتى قضي عليها وانهار مذهب الاعتزال نهائياً، كما صمدوا لثورة الحنابلة ضدهم وانتهت بانتصارهم عليهم وسحقهم ـ كما سبق أن ذكرنا .

الماتريدية :

لقد ذكرنا أن الأشعري لم يكن وحده في ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، بل لقد ظهر أيضاً « الماتريدي » في نفس الفترة ، نسبة إلى (ما تريد) من أحياء سمرقند والمتوفى عام ٣٣٣ هـ ، وقد ارتبط مذهبه بمذهب الحنفية في الفقه ، ويقال أن مذهب الحنفية الفقهي أثر على مذهب الماتريدي الكلامي

بحيث أصبحت الحنفيه والماتريدية مترادفتين

إنتشرت الماتريدية في الأقاليم الشرقية للعراق . وكان الماتريدي يدعو إلى نفس المبادىء التي يدعو إليها الأشعري مع خلاف بسيط يرجع في الغالب إلى نفس استناد الأشاعرة إلى مذهب الشافعية بينما تميل الماتريدية إلى الحنفية وتأخذ برأي المعتزلة في بعض المواقف حتى لقد قيل أن الماتريدية معتزلة مستترة

ومن أوجه الخلاف بينهما : أنه بينما نجد الإيمان عند الأشعري مرتبطاً بالمشيئة الإلّهية إذ يقول المؤمن : إني مؤمن إن شاء اللّه ، نجد الماتريدي لا يضيف إلى الإيمان مقولة المشيئة . وحسب رأي الماتريدية يستحيل على اللّه أن يعاقب مطيعيه ، بينما يجوز الأشاعرة ذلك . والعقل عند الماتريدي قادر على الاستدلال على وجوب معرفه اللّه حتى بدون الشرع. وهذا رأي المعتزلة أيضاً ـ وفيما يختص بالفعل الإنساني يرى الماتريدي أن للعباد قدراً من الإختيار في

وفيما يختص بالفعل الإنساني يرى الماتريدي أن للعباد قدراً من الإختيار في
الفعل ، فالإنسان قادر على تكييف أفعاله ، وتكون إثابته ومعاقبته بقدر ما وقع منه باختيار . وهم يفرقون بين خلق اللّه للفعل وخلق الإنسان له ، إذ أن صفة الخلق تنسب إلى اللّه منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان في نطاق الزمان الحادث ، وعلى هذا فالقدرة التي للإنسان على خلق أفعاله تختلف في نوعها عن القدرة التي تنطوي عليها صفة الخلق الإلّهية وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنساني ، وكذلك نجد رداً على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الإستطاعة إلى الإنسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب . وكان الماتريدي يفرق بين نوعين من الإستطاعة : إستطاعة إلّهية ، أي قدرة اللّه على الفعل ، واستطاعة إنسانية ، أي قدرة الإنسان على الفعل .

ويرى الماتريدي أن أفعال الخير تقع برضى اللّه ، أما أفعال الشر فإنها لا تقع برضى اللّه أما الأشاعرة فهم يرون أن الخير والشر كله من اللّه . ولا تحمل الحوادث ، الخير أو الشر في ذاتها ، أي في طبيعتها ، وإنما يصفها

الشرع بذلك ، بينما يقول المعتزلة أن الخير والشر بكمنان في طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أي ذاتيان ويحكم العقل بهما .

وهكذا نرى كيف أن الماتريدية لا تسلك نفس طريق الأشاعرة في التوسط بين السلف والمعتزلة في كثير من المسائل، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة مع ميل مستتر إلى مذهب الاعتزال . ولم يقدر للماتريدية أن تستمر طويلاً في محيط إسلامي كانت للأشاعرة فيه سيطرة تامة .

المرحلة الثالثة

نشهد في هذه المرحلة إندحار حركة الإعتزال وسيطرة علم الكلام السني على يد الأشاعرة والماتريدية . وكما اشترط المعتزلة في تكفير مخالفيهم ، كذلك فعل الأشاعرة إذ أدخلوا الفرق المعارضة لأهل السنة في عداد المارقين أو الزنادقة . وألفوا الكتب الكثيرة في الرد على مخالفيهم دفاعاً عن العقيدة ، مستخدمين مناهج وأساليب علم الكلام ، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية في علم الكلام وجعلوها تابعة للمسائل الإيمانية وأوجبوا الاعتقاد بها . ولكنهم تسلموا أصل العقائد كما قررها أهل السلف ولم يحاولوا تأويلها أو إخضاعها للعقل كما فعلت المعتزلة . ويتضح هذا الموقف الأشعري من العقائد في تعريف ابن خلدون لعلم الكلام (وقد كان ابن خلدون أشعري المذهب) .

يقول : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » .

وقد اختط الاشاعرة في جميع مسائلهم كما رأينا نظرة وسطى بين الاعتزال وأهل السلف فسموا « باصحاب الطريقة الوسطى » فقد أفرط المعتزلة في استخدام العقل حتى صادموا به قواطع الشرع وأخضعوا النقل

للعقل واحترزوا من التشبيه فوقعوا في التعطيل، أما الحشوية والظاهرية الذين يرون الجمود على التقاليد وإتباع الظاهر والقول بالتشبيه مخافة الوقوع في التعطيل ففي موقفهم تفريط ظاهر .

وقد جاء الأشاعرة فتوسطوا بين الفريقين وجعلوا النقل أساس منطلقهم وأصبح العقل عندهم خادماً للنقل . يقول الغزالي : فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ، لأن برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع ، والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدي إلى الصواب ، ومثل العقل ، البصر السليم عن الآفات والاذاء ، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن كالمعترض لنور الشمس مغمضاً للأجفان »[1] .

هذا وقد تم بناء المذهب الأشعري على يد الباقلاني (٤٠٣هـ) والجويني (٤٧٨هـ) ، وجاء الغزالي (٥٠٥هـ) ليكون أقوى معبر عن هذا المذهب الذي ظل سائداً في العالم الإسلامي زمناً طويلاً . كما سنرى في الدور الثالث من أدوار تطور علم الكلام .

وقد أسهم في الحركة الأشعرية عدد كبير من أتقياء المسلمين وأكثرهم ورعاً ، ومن بين من ظهر منهم خلال القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة :

القاضي الباقلاني ٤٠٣هـ ـ ابن فورك ٤٠٦هـ ـ أبو إسحاق الإسفراييني ٤١٨هـ ـ عبد القاهر البغدادي ٤٢٩هـ ـ أبو الطيب الطبري ٤٥٠هـ ـ أبو المعالي الجويني إمام الحرمين ٤١٨هـ ـ أبو حامد الغزالي ٥٠٥هـ ـ ابن تومرت المغربي تلميذ الغزالي ٥٢٤هـ ـ والشهرستاني ٥٤٨هـ .

هذا ومما ساعد على انتشار المذهب الأشعري ، تأسيس المدارس

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢ .

النظامية في بغداد ونيسابور ، وكانت تبشر بهذا المذهب بعد ان اعترف به رسمياً في منتصف القرن الخامس للهجرة . وقد كان انهيار مكانة المعتزلة خصومهم ـ هؤلاء الذين كانوا مثار كراهية أهل السنة والفلاسفة على السواء ـ واختفاؤهم من مسرح الأحداث ، من أهم العوامل التي ساعدت على تصعيد الحركة الأشعرية ورسوخ أقدامها ، وجاء قمع ثورة الحنابلة ضدهم بقوة الدولة توطيداً لمكانتهم وتثبيتاً لآرائهم ، ولا سيما الجانب الذي يتفق مع آراء السلف من مذهبهم .

الدور الثالث

وهذا هو الدور المتأخر من أدوار علم الكلام ويؤرخ له في القرن السادس للهجرة ، وقد امتزج علم الكلام في هذه الفترة امتزاجاً تاماً بالمنطق والفلسفة ، وأظهر من استعمل هذه الطريقة أبو حامد الغزالي المتوفي سنة ٥٠٥هـ ، ونجد صورة لهذا الاسلوب الكلامي في كتاب تهافت الفلاسفة ، وسار على منواله الفخر الرازي المتوفي سنة ٦٠٦هـ ، وجاء فريق بعد هؤلاء خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطاً ذريعاً بحيث يتعذر التمييز في كتاباتهم بين ما هو كلامي وما هو فلسفي ، وكتاب «المواقف» لعضد الدين الايجي يعطينا صورة واضحة عن أساليب كتب علم الكلام ومباحثها في هذا الدور المتأخر .

على أن كتب علم الكلام المتأخر كانت ذات أثر كبير في حركة نقل التراث الاسلامي إلى الغرب اللاتيني في القرون الوسطى ، ونخص بالذكر كتابات الغزالي ولا سيما « تهافت الفلاسفة » وكذلك فان بعض آراء الأشاعرة قد تسللت إلى الغرب عن طريق هذه الكتب المتأخرة ، فمما لا شك فيه أن موقفاً كموقف مالبرانش عن العلل المناسبة انما ينم عن أصل أشعري واضح المعالم ، كذلك يذكرنا موقف دفيد هيوم في إرجاعه لقانون العلية إلى مبدأي العادة والتكرار بموقف الأشاعرة بهذا الصدد .

تعقيب :

بين السلف والأشعرية[1]

لقد اتضح لدينا من بعض الإشارات المقتضبة أن ثمة مواقف التقاء ومعارضة بين السلف والأشعرية ، وأن الأشاعرة يربطون مذهبهم بمذهب السلف ويرون أن ابن كلاب يمثل المرحلة الأولى للأشعرية قبل أن يتحدد موقفها ، وأن ابن كلاب يمثل الدور الكلامي في محيط السلف ذلك الدور

---

(١) فيما يختص بالمراجع الهامة في هذا التعقب أنظر ما يلي .

G. Maqdisi, Asha'ri and the Asha'rites in Islamic Religious History· Studia Islamic, Vols, XVII - (pp. 37-80) et XVIII (pp. 19-40) - Maisonneuve, Larose, Paris MCMLXII - XIII.

Richard Mc Carthy, The Theology of Asha'ri Beyrouth, Imprimerie Catholique 1958.

الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة
طبعة حيدر أباد ١٩٠٣
استحسان الخوض في علم الكلام .
طبعة حيدر أباد ١٩٢٥
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين
طبعة Ritter استانبول ١٩٢٩/١٩٣٠ .

ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري .
طبعة دمشق/ مطبعة توفيق ١٩٢٨ .

السبكي : طبقات الشافعية الكبرى
طبعة القاهرة (المطبعة الحسينية) ١٩٠٦ في ستة أجزاء .

ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب .
طبعة القاهرة ١٩٣١/ ١٩٣٢ في ثمانية أجزاء .

حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون
طبعة فلوجل - استانبول ١٩٤١/١٩٤٣ .

ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان .
طبعة القاهرة ١٩٤٨ (نشرة محمد محي الدين عبد الحميد في ستة أجزاء).

المقريزي : الخطط .
طبعة القاهرة

الذي بدأ منذ عهد الرسول والصحابة على ما يقول به دعاة المذهب الأشعري المتأخرين . ويتعين علينا أن نعالج هذه القضية . وأن نستعرض تطورات المذهب الأشعري في مواجهته لمذاهب السلف الفقهية حتى يمكن إلقاء الضوء على هذه المشكلة التي ظلت ردحاً طويلاً من الزمن مثار نزاع بين الفرقاء المعنيين .

لا شك أن مصادر معرفتنا بالحركة الاشعرية كثيرة ومتنوعة ، فبالإضافة إلى كتابات الأشاعرة المتعددة في موضوعات علم الكلام نجد مرجعين أشعريين هامين يتصديان لرصد تطورات الحركة والدفاع عنها في حماس ظاهر : أما المرجع الاول فهو كتاب التبيين لابن عساكر المتوفي عام ٥٧١هـ والثاني طبقات الشافعية للسبكي المتوفي عام ٧٧١هـ .

ويتضح من كتابات ابن عساكر والسبكي أن الأشعرية مرت بمراحل ثلاث :

المرحلة الأولى : وهي مرحلة النزاع بين السلفية (ومنهم الأشاعرة) ودعاة النظر العقلي من المعتزلة .

المرحلة الثانية : وهي تسجل تحول الأشعري عن الاعتزال ، وفي هذه المرحلة نجد شيخ الأشعرية يحاول جاهداً التودد إلى السلفية وإلى دعاة الموقف السني بصفة عامة ولكنه يواجه بعداء شديد من الحنابلة المتزمتين مع أنه حاول مماشاتهم في كتاب الإبانة . وبعد وفاة الاشعري تعرض أتباعه لموجة عنيفة من الاضطهاد .

أما المرحلة الثالثة : فهي تمثل دور القوة للأشعرية وذلك بفضل شخصية أشعرية كبيرة هي شخصية أبي حامد الغزالي الذي احتضنه نظام الملك الشافعي المذهب ، وكانت المعتزلة في هذه الفترة في دور الاحتضار ، ورغم هذا فقد حافظ الاشعرية على موقفهم الوسط بين المعتزلة والحنابلة ، مستندين في ذلك إلى أن كتاب الإبانة والجزء الأول من المقالات يعبران عن

موقف سني ظاهر بدفاعه عن الكسب والتنزيه وأنه بهذا يتفق مع موقف السلف الذي تدعمه الحنابلة ، أما كتاب « استحسان الخوض في علم الكلام » فقد أظهر جانب الاعتزال الكلامي وقبل أسلوب التأويل كما فعلت المعتزلة[1] .

وهكذا نرى تأرجح الأشعرية بين الموقفين السني والعقلي وكيف أنها انتهت إلى موقف سني يحتفظ بالمنهج العقلي .

على أن التضارب الواضح بين موقف الأشعري في الإبانه وفي قسم من المقالات ، وموقفه في استحسان الخوض في علم الكلام ، قد دفع بكل من الشهرستاني[2] وابن عساكر والسبكي[3] إلى القول بأن للأشعري طريقين .

والحقيقة أن الأشعري قد استخدم هذين الطريقين معاً في إطار الموقف الوسط الذي التزم به منذ انشقاقه عن المعتزلة :

والطريق الأول : هو طريق السلف الصالح الذي يرفض منهج التأويل ويحترز من الوقوع في حظيرة التشبيه ، ويسمي الأشاعرة هذا الطريق بطريق السلامة .

أما الطريق الثاني : فهو الطريق الذي سلكته المعتزلة باستخدامها للتأويل ، وقد عمد الأشاعرة إلى هذا الأسلوب مخافة الوقوع في التشبيه ،

---

(١) وقد شك شاخت في نسبة كتاب استحسان الخوض في علم الكلام إلى الأشعري استناداً إلى ما رآه من اتفاق موقفه في الإبانة مع مذهب الأشاعرة (راجع . العقيدة والشريعة في الإسلام - الترجمة الفرنسية ص ١٠١ - باريس ١٩٢٠)

وكذلك فان شاخت يرى أنه حتى ولو ثبتت صحة نسبة الكتاب إلى الأشاعرة ، فإن منهجه العقلي كان قد سبقهم إليه معتزلة السنة .

Schacht New Sources .. Studia Islamica Vol I , 23 .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل على هامش الفصل جـ ١ ص ١٣٢ .

(٣) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى جـ٣ ص ١٣ حيث يقول : « ومذهب الخطيب (البغدادي) في الصفات أنها تمر كما جاءت - وهذا مذهب الأشعري . وللأشعري قول آخر بالتأويل » .

وكذلك لمواجهة خصومهم المعتزلة المعطلين للصفات الإلّهية ، فتصدوا للرد عليهم وإثبات الصفات الإلّهية وذلك في نطاق حركة الكلام السني دون غلو أو شطط في استخدام المنهج العقلي كما فعلت المعتزلة ، ومع مراعاة ما ينبغي أن يكون عليه المؤمن من تنزيه حق للذات الإلّهية وذلك باستعمال أسلوب كريم وغير منفر في تناول كل ما يتعلق بالأمور الإلّهية ، وكانت المعتزلة تقول : يجب على الله أن يفعل كذا وألا يفعل كذا وأنه يقدر على هذا ولا يقدر على ذاك . . الخ مما أظهر رجال الاعتزال في صورة بغيضة عند الكثرة الغالبة من أهل السنة والجماعة .

وهذا الطريق الثاني يسميه الأشاعرة بطريق الحكمة

ولعلنا نتساءل عن السبب الذي من أجله لجأ الأشاعرة إلى سلوك هذين الطريقين معاً ؟ الواقع أنه منذ قيام حركة الأشاعرة ، لم يكف دعاتها عن تلمس طريقهم إلى مدارس أهل السنة أي مدارس الفقه الأربعة المعروفة ، وذلك حتى يكون لمذهبهم سند من الشرعية التي لا ريب فيها عند جمهور المسلمين ، وقد ركزوا مساعيهم على الانتماء إلى المدرسة الشافعية ولم يكن هذا مسلكاً خاصاً بالأشاعرة وحدهم . إذ أننا نجد المعتزلة يحاولون التسلل إلى المدرسة الحنفية بعد أن دالت دولة المالكية والظاهرية في بغداد .

ولكن الحنابلة تصدوا لكل من المعتزلة والأشاعرة سواء في بغداد أو في دمشق ، وسنرى أيضاً كيف أن الشافعية انفسهم قد أحسوا بحركة التسلل الأشعري إلى صفوفهم فانبرى الكثيرون من كبار الشافعية إلى الوقوف في وجه هذه المحاولة .

وكانت حجة الأشاعرة في المطالبة بانضوائهم بين صفوف الشافعية ، أنهم يتابعون موقف السلف في إثبات الصفات الإلّهية وأن موقفهم وسط بين المعتزلة وبين القائلين بالتفويض والامرار والارجاء ، وهم إنما يستخدمون الأسلوب الكلامي للدفاع عن هذا الموقف السني . هذا بالإضافة إلى أنهم

يزعمون أن السلف الصالح قد استخدم الكلام في هذه الحدود التي التزموها . وكان كل من ابن عساكر والسبكي يحاولان جاهدين الاستناد إلى هذه الحجج لربط الأشعرية بالشافعية ومع هذا فقد فشل الأول في محاولته ، إذ رفض الشافعية دعواه في إثبات أن علم الكلام بدأ عند السلف الأولين ، وأن الأشعرية هي مجرد إمتداد لمذهب هؤلاء السلف .

وجاء السبكي بعد ابن عساكر بقرنين وسار في نفس الطريق محاولاً اقناع الشافعية بقبول الأشعرية بين صفوفهم ، رغم أنه يعلم أن الشافعي قد نصح بتجنب الخوض في علم الكلام كما يتجنب المرء مرض الطاعون ، وهو يفسر قول الشافعي هذا بقوله ـ بعد أن أفاض في شرحه بصورة يستفاد منها أن الشافعي لم يرفض علم الكلام رفضاً تاماً ـ : « فالكلام في الكلام عند الاحتياج واجب والسكوت عنه عند عدم الاحتياج سنة »[1] . أي أن السبكي نقل ما يقول به الشافعي من ذم الخوض في الكلام ولكنه مع هذا يرى أن الشافعي لا يقدح في أن الكلام واجب عند الاقتضاء أي في الدفاع عن العقيدة في مواجهة أهل الزيغ والضلال . بل أن الشافعي نفسه كان من أكبر المتضلعين في علم الكلام على حد قول السبكي[2] الذي يرى أن المتكلم هو المدافع عن عقيدة أهل السنة ، ولا تفعل الأشعرية شيئاً غير هذا ، فليس لهم مذهب خاص في الفكر بل أنهم تناولوا العقيدة الإسلامية على المستوى السني ودافعوا عنها بالبراهين العقلية ، ويعتبر الكلام مكملاً للفقه ، إذ الفقه بدون كلام ، لا يكفي للدفاع عن العقيدة وشرحها ، وقد كان كبار رجال الأشاعرة بالفعل حجة في الحديث والفقه وعلم الكلام[3] .

وقد رد السبكي على قول ابن سريج الفقيه الشافعي الذي ذم الاشتغال

---

(١) طبقات السبكي جـ ٢ ص ٢١ .

(٢) م . س جـ ١ ص ٢٤١ .

(٣) م . س جـ ١ ص ٦٦ .

بالفقه والكلام معاً[1] فقال : أنه لا يقصد بقوله ذم الخوض في علم الكلام ، وإنما أراد أن يوضح أن الاشتغال بالعلمين معاً يفوت على المشتغل بها الإجادة فيهما على السواء ، ولكن هذا الرد وإن كان فيه دفاع عن علم الكلام إلا أنه لا يدفع عن الأشاعرة تهمة الاشتغال بهما معاً كما يفعلون ، بربطهم بين الفقه والكلام ومن ثم فهم لا شك مفرطين في العلمين على السواء حسب قول ابن سريح .

ويتابع السكبي التدليل على دعواه في نسبة الأشعرية إلى الشافعية فيقول : أن أبا بكر بن فورك المتوفي عام ٤٠٦هـ وأبا إسحاق الاسفراييني المتوفي عام ٤٣٨هـ ـ وقد كانا من الأشعرية الشوافع ـ أوردا أن الأشعري نفسه كان شافعياً وأنه درس الفقه الشافعي على أبي إسحاق المروزي الشافعي ، وعلى هذا فقد ارتبط مصير الأشعرية بالشافعية ، بل لقد نشأت الأشعرية في أحضان الشافعية في رأي السبكي .

وقد أكمل السبكي جهوده في إثبات هذه القضية بتوجيه النقد الشديد إلى الشافعية الذين رفضوا دخول الأشاعرة إلى حظيرتهم ، فقد عاب على أبي إسحاق الشيرازي الذي أنكر شافعية الأشاعرة ولم يورد أشعرياً واحداً في كتابه طبقات الفقهاء وهو القائل : « بأن هذه هي كتبي في أصول الفقه أقول فيه خلافاً للأشعرية » .

وكذلك هاجم ابن الصلاح (٥٧٧ ـ ٦٤٣هـ) وأبا زكريا النووي (٦٣١ ـ ٦٧٦هـ) وجمال الدين المزي (٦٥٤ ـ ٧٤٢هـ)[2] والعبادي (٤٥٨هـ) ـ لأن الثلاثة الأوائل لم يذكروا في طبقاتهم لفقهاء الشافعية الأشاعرة ومتكلمي الشوافع ، أما الرابع فلأنه يرفض انتساب ابن كلاب

(١) يقول ابن سريح : « ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح يفوته الفقه ولا يصل إلى معرفة الكلام » .

(٢) كان المزي من أصحاب ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ ، ومن تلامذته السبكي وابن كثير

المتكلم إلى الشافعية .

وأخيراً فاننا نرى أن كلًّا من ابن عساكر والسبكي قد أهمل الناحية الايجابية في علم الكلام مما تعج به كتابات الأشاعرة : كالكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والزمان والجواهر الفردة والطفرة . . الخ ، وذلك أسلوب بارع في عرض الموقف الأشعري ، يبعده عن مظنة الانحراف والابتداع ، وقد كان السبكي يرى أن السلف كانوا دائماً ضد كلام المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات ، ولكنهم لم يكونوا ضد كلام أهل السنة وأن « الكلام » ولو أنه منزلق خطر إلا أنه ضروري في بعض المواقف للدفاع عن العقيدة .

ولهذا فهو يضم موقف الغزالي الذي هاجم علم الكلام في « إلجام العوام . . » بالضعف وعدم التمكن في هذا العلم .

والخلاصة :

أن دعاة الأشعرية ـ تلهفاً منهم على الارتباط بالسلف وأهل السنة على وجه العموم ـ قد انتهوا إلى أن للأشعرية وجهين : وجه سلفي شافعي ووجه كلامي . وهم يبررون هذا الازدواج في موقفهم بأنه نوع من الاجتهاد ، ولكن الشافعية يرفضون استخدام الاجتهاد في غير مباحث الفقه أي في العقائد[1] .

وكذلك فقد فشلت الأشعرية في إثبات خوض السلف المبكر في الكلام ، وفي القول بأن الشافعي له أقوال مؤيدة لعلم الكلام إلى جوار أقواله في ذمه .

وعلى هذا فقد ظهر عجز الأشعرية عن إثبات إنتسابها إلى السلف وفشلها في إضفاء صفة الشرعية على موقفها ، كما أقيمت العقبات ضد تسللها

---

(١) طبقات السبكي جـ٣ ص ٢٦٤

إلى مدارس الفقه السني ، بحيث أننا نرى غالبية الشافعية المتأخرين يدمغون الأشاعرة بالتطفل عليهم ، الأمر الذي جعلهم يواجهون عدواة مريرة منهم ومن الحنابلة على السواء كما حدث للمعتزلة من قبل ، ولم تكن هذه العداوة ضد موقف الأشعري في « الإبانة » بقدر ما كانت موجهة إلى موقفه في التأويل وإلى منهجه العقلي . وإزاء هذه المقاومة العنيفة اندفع الأشاعرة فيما بعد إلى ايثار طريق النظر العقلي مما أقام بينهم وبين السلف حاجزاً لم يتمكنوا من تخطيه ، وعلى هذا فانه تسقط الدعوى العريضة التي يطلقها بعض مؤرخي علم الكلام المحدثين والتي مؤداها أن المذهب الأشعري ، هو المذهب السني السائد في العالم الإسلامي ، وأن من أراد عقيدة السلف الصحيحة فلتكن الأشعرية قبلته . والحق أن البون شاسع بين موقف السلف ومذهب الأشاعرة من حيث أنه لم يثبت أن السلف قد استخدموا الكلام في شرح العقيدة ، أو مالوا إلى التأويل في تفسيرها .

يبقى أن نقول : أنه قد يصدق هذا الادعاء العريض إذا لم يكن للأشعري غير كتاب الإبانة وقسم من المقالات . أما وقد تمسكت الأشعرية بنسبة كتبه الأخرى إليه فلا يبقى إلا أن نتمسك بشجب كل محاولة لربط الموقف السلفي بالموقف الأشعري .

القسم الثاني

الفلسفة الإسلامية

الفصل الحادي عشر

الـكندي
فيلسوف العرب

١٨٥/ ٢٥٦هـ
٨٠١/ ٨٧٠م

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي(١) فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، وكان أجداده ملوكاً على كندة ، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الأولى فقد ولد حوالي سنة ١٨٥هـ وكان أبوه اسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة في زمن المهدي والرشيد ، ويشير القفطي إلى أن الكندي عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها ، وذلك في فترة الإنارة العربية(٢) على عهد المأمون والمعتصم ، وفي جو مشحون بالتوتر العقائدي بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الإعتزال وذيوع التشيع ، وكان القرن الثالث الهجري يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها

---

(١) راجع ابن النديم الفهرست ـ ص ٢٥٥ ابن أبي أصيبعة طبقات الأطباء القفطي أخبار الحكماء ص ٢٤١ ـ ٢٤٧ صاعد طبقات الأمم ص ٥٩

(٢) راجع أحمد أمين ضحى الاسلام جـ ١ ص ١٤/ ١٩٣٤

دي بور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢١ / ١٩٣٨

وعرف عنه أيضا مساهمته في حركة نقل التراث اليوناني إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس وكان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه . واتصل الكندي بقصر الخلافة فعمل طبيباً ومنجماً غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهملة مذهب الإعتزال الذي كان عليه المأمون .

آثار الكندي الفلسفية :

اختلف المؤرخون في تعداد كتب الكندي فقال القفطي أنها مئتان وثمان وثلاثين رسالة ، ولكن صاعد يذكر أن للكندي خمسين رسالة فقط . والواقع أن رسائل الكندي الفلسفية قد فقد معظمها ولم تكن هذه الرسائل سوى صفحات موجزة متنوعة الموضوعات والمسائل فبعضها في الفلسفة والمنطق والبعض الأخر في الموسيقى والحساب والعلم الطبيعي وغير ذلك .

على أن الكندي قد اهتم اهتماماً شديداً بتعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية وله رسالة في (حدوث الأشياء ورسومها) حدد فيها معاني المصطلحات الفلسفية فأشار إلى معنى العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والإبداع والهيولى والصورة ، ويبدو أن معظم هذه التعريفات مستمد من الفلسفة الأرسطية ، وقد اهتم الكندي بتحديد الألفاظ الفلسفية لأنه كما يقول يهتم بإيضاح طرق المعرفة التي توصل إلى الحقيقة .

وإذا كانت معظم رسائل الكندي قد فقدت فإنه قد بقيت لدينا مجموعة من رسائله نشر منها « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله » ومجموعة نشرت في جزئين يتضمن الجزء الأول منها نشرة أخرى لهذا الكتاب المهدى إلى المعتصم وهو في الفلسفة الأولى ثم الرسائل التالية :

١ ـ رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

٢ ـ رسالة في الفاعل الحق الأول التام

٣ ـ رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم
٤ ـ رسالة في ماهية ما لايمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له .
٥ ـ رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم
٦ ـ رسالة في علة الكون والفساد .
٧ ـ رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .
٨ ـ رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام .
٩ ـ رسالة في القول في النفس .
١٠ ـ كلام في النفس .
١١ ـ رسالة في ماهية النوم والرؤ يا .
١٢ ـ رسالة في كمية كتب أرسطو

أما الجزء الثاني من مجموعة رسائل الكندي الفلسفية فإنه يتضمن الرسائل التالية :

١ ـ رسالة الكندي في الجواهر الخمسة .
٢ ـ رسالة الكندي في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .
٣ ـ رسالة الكندي في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .
٤ ـ رسالة الكندي في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الإسطقسات .
٥ ـ رسالة الكندي في الجرم الحامل بطباعة اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره .
٦ ـ رسالة الكندي في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر .
٧ ـ رسالة الكندي في علة كون الضباب
٨ ـ رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والصواعق والرعد والزمهرير .
٩ ـ رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .

١٠ ـ رسالة الكندي في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

١١ ـ رسالة الكندي في العلة الفاعلة للمد والجزر .

حقيقة الفلسفة عند الكندي :

تضمنت رسالة الكندي في الفلسفة الأولى بعض الاتجاهات التي فهمها الكندي من خلال دراسته لتراث الأقدمين وقد اتضح منها أن الكندي يرى أولاً أنه لا بد لدارس الفلسفة من تحديد معاني الألفاظ ثم دراسة الرياضيات إذ أنها مقدمة ضرورية للتفلسف وكذلك لا بد في نظره من معرفة كتب أرسطو حتى تتضح أصول المسائل ، وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفة يقعون في تناقض فاضح لأنهم في نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم في إنكار الفلسفة وهم في هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة فكأنهم يستندون في دعواهم على الموضوع الذي ينكرونه ومن ثم فإنهم يقعون في التناقض .

ويبدو أن الكندي قد اتبع طريقة التخير والتلفيق التي إبتدعتها الأفلاطونية المحدثة فهو أولاً مسلم معتزلي يجعل حقائق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضاً يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية ، وبالاضافة إلى هذا فإنه يستند إلى أقوال أرسطو في العلم الطبيعي وإن خالفه في قوله بقدم العالم أما في الأخلاق فإنه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون ، وفي دراسة النفس يستخدم كثيراً من آراء أفلاطون .

والكندي كغيره من فلاسفة الاسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، فلما كانت الفلسفة علم بالعقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي وكان ما جاء به الوحي موافقاً للعقل فإن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين .

يقول الكندي في رسالته إلى المعتصم « في علم الأشياء بحقائقها

(اي في الفلسفة) : علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذراتها وآثارها »[1] ومعنى هذا أن الكندي يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين .

أما تقسيمه للفلسفة فهو مستمد من تقسيم أرسطو لها فهو يقسمها إلى قسم نظري وقسم عملي ، أما القسم النظري الذي يكون غرض الفيلسوف فيه نظرياً أي إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوحدانية ، وأما القسم العملي الذي يكون غرض الفيلسوف منه هو العمل به فهو علم الفضيلة ، ولكن الطريق الذي رسمه الكندي أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق الأفلاطوني فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة ، وقد ذكرنا أنه لا بد من الرياضيات كمقدمة للفلسفة ، ونجد الكندي يطبق هذا الرأي الأفلاطوني في كلامه عن منهج الفيلسوف في تعرضه للحقيقة ، وله رسالة في ذلك هي رسالة في (أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) .

كان الكندي إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورس وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الاسكندر الأفروديسي وفورفوريوس ولهذا فإن هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي لم يستطع صاحبها أن يرتقي بها إلى مستوى المذهب الفلسفي بل

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ـ الجزء الأول ـ ص ١٠٤ .

ظهرت في صورة مجموعة من الآراء المفككة التي اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء . وعذر الكندي في ذلك أنه الرائد الأول في ميدان الفلسفة الإسلامية وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفارابي وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة . والكندي أيضاً يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه كان معتزلياً يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية معروفة فيما يختص بصفات الله وأفعاله .

وكذلك يجب أن نضع في حسابنا موقف أهل السنة من الكندي حينما اجترأ على ما تواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأقدمين بحجة أنها تورث الكفر ، وقد ثار بالفعل علماء أهل السنة في وجه الكندي وقاومه نفر منهم نذكر من بينهم أبا معشر جعفر بن محمد البلخي الذي تهجم على الكندي وشنع عليه وأثار عليه الجمهور « فدس عليه الكندي من حسن لديه النظر في بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عنه » ويذهب الكندي إلى حد تكفير من يحارب الفلسفة فيقول : « ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً »(١) .

فلسفة الكندي :

تناول الكندي في فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاث : الله ، والعالم ، والنفس .

أولاً ـ العلم الإلّهي أو الفلسفة الإلّهية :

تعد دراسته الفلسفية لمشكلات الإلوهية إستمراراً لموقفه الكلامي الإعتزالي ونجد صورة لهذا الموقف في رسالتيه المعنونتين : « في الفلسفة الأولى » و « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » وفي هاتين الرسالتين يبحث

---

(١) م . س . ، ص ١٠٤ .

الكندي في طبيعة الله ووجوده وصفاته .

فالله من حيث طبيعته هو الآنية الحقة (التي لم تكن ليس ولا تكون أبداً لم يزل ولا يزال أيس أبداً)(١) فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد واحد بالذات ، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله . وهو لا تجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو اضافة وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركاً ومن ثم فهو وحدة محضة . وكذلك هو ازلي أي أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك ما لا يستمد وجوده من غيره فلا أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك ما لا يستمد. وجوده من علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب وهو كذلك لا يخضع للفساد ولا يتحرك ، ومن ثم فانه ليس له زمان لأن الزمان عدد الحركة . ولهذا الموجود الأزلي فعل خاص به أي الابداع ويعرفه بأنه تأييس الايسات عن ليس ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤيس الكل عن ليس .

وللكندي براهين وأدلة على اثبات وجود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ، وبرهانه الأول يستند إلى صفة الحدوث ، فالشيء في نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أي لا يمكن أن يكون موجداً لذاته اذ العالم حادث وله بداية في الزمان لأنه متناهي ومن ثم فلا بد له من محدث ومحدثه هو الله ، والدليل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث .

---

(١) الأيس : هو الموجود والليس هو اللاموجود ، فيقول تاييس الأيسات عن الليس أي وجود الموجودات عن اللاوجود ، وهذا هو تعريف الفعل الابداعي الحقيقي أي - إيجاد الموجودات من العدم أي من لا شيء .

أما الدليل الثاني على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات ، فيرى أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة ، وهذه العلة هي أمر آخر غير الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلول بالذات(١) . أما البرهان الثالث على وجود الله فهو قائم على التدبير ، وهو برهان الغائية في الكون الذي أشار اليه أرسطو ومضمونه أن العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

ثانياً ـ الفلسفة الطبيعية :

عرض الكندي لموقفه الطبيعي في عدة رسائل نستشف منها أنه يتبع طريقة التوفيق بين أرسطو وافلاطون وأنه يرى ان الموجود علة قصوى هي الله فقد خلق العالم ونظمه ودبره وسير بعضه علة للبعض الآخر ، وفعل الخلق هو عملية ابداع أي إيجاد من العدم . ويفسر الكندي فعل الإبداع على أنه احداث في الزمان أي أن العالم مخلوق محدث ، وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم . والواقع أن مشكلة قدم العالم هذه قد أثارت حولها مناقشات مستفيضة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الموقف الأرسطي القائل بقدم العالم يعني إنكار صفة الخلق بالنسبة لله وهذا موقف تأباه سائر الأديان ذلك لأنها تعتبر فعل الخلق قوام الجوهر الإلهي ، ولهذا فان فلاسفة الإسلام والمسيحية قد انحازوا إلى جانب أفلاطون حينما جعل العالم محدثاً وترك ترتيبه للصانع ، ونجد ذلك مفصلاً في محاورة

---

(١) راجع رسائل الكندي الفلسفية ـ الجزء الأول « رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم »

تيماوس لأفلاطون[1] . وللغزالي موقف معروف في كتاب التهافت يتهجم فيه على فلسفة أرسطو والطبيعيين والذين يقولون بقدم العالم .

والكندي يتابع الموقف الأرسطي في التفسير الطبيعي فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول ان الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد وأنه لكي يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولاً العلل الأرسطية الأربع وهي علل كون كل كائن وفساد كل فاسد وهذه العلل كما أوضحها في رسالة حدود الأشياء ورسومها هي : العلة المادية وهي ما منه كان الشيء أي عنصره ، ثم العلة الصورية وهي صورة الشيء التي بها هو ما هو ، ثم العلة الفاعلية وهي مبتدأ حركة الشيء التي هي علته ، وأخيراً العلة الغائية وهي ما من أجله فعل الفاعل مفعوله[2] .

وينتهي الكندي من بحثه عن العلل الأربع الأرسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعلة هي العلة الأولى أي الله ، علة العلل . وأما العلل القريبة من هذه العلة القصوى فهم الأشخاص السماوية أي الكواكب التي تعمل بواسطة العناصر الأربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا في ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فانهما محصوران تحت فلك القمر ، وما فوق فلك القمر أي ما بينه وبين نهاية جسم الفلك وهو الجرم الأقصى فلا يعرض فيه الكون والفساد ، ومن ثم فان القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يمتلىء بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد ، أما القسم الثاني من العالم الذي يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم فهو لا يقبل الكون والفساد لأنه خال من الكونيات . وتقع الأرض في وسط العالم وهي كرة ثابتة في مكانها بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء

---

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي . الجزء الأول « تكوين العالم الطبيعي عند أفلاطون » .

(٢) راجع رسائل الكندي الفلسفية الجزء الأول ص ١٦٩

وأخيراً ذرة من النار ثم تأتي الأفلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ويسمى (جسم الكل) ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولا خلاء بعده لأن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه . وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم ، والفلك هو الذي يحدث الحياة في العالم الأرضي فهو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل ، والأجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ويقع في أشرف جزء منها أي الجرم العالي القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل حيواناً واحداً وكان الكندي يجعل للعالم نفساً كلية مثل أفلاطون ، هذه النفس هي العلة الفاعلة القريبة التي استمدت النفوس الجزئية منها وجودها .

ويحاول الكندي إقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أرسطو وموافقاً للعقيدة الإسلامية ولآراء المتكلمين في عصره ، ويقوم دليل الكندي على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو في العالم متحرك ، والزمان عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر كما يقول أرسطو ، فإذا كانت هناك حركة كان هناك زمان، وإذا لم تكن هناك حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هي حركة الجرم فإن كان ثمة جرم كانت حركة وان لم يكن جرم لم تكن حركة ، ومن ثم فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود إذ هي معاً والزمان متناه إذ لا يعقل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له ، ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حركته متناهية ، ويجوز أن نتخيل زماناً لا متناهياً بالقوة فقط بحيث نتوهم إمكان وجود ما هو أعظم منه فلا نهاية في التزيد من جهة الإمكان ، إذ الإمكان هو القوة . وإذن فاعتبار الزمان لا متناهياً إنما يكون بالقوة ولما كان الزمان في حقيقة أمره متناهياً أي أن له نهاية فلا بد أن يكون له بداية ، وما دام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة التي هي مجموع موجودات العالم فإذن تكون الحركة محدثة والعالم محدث . ويرجع دليله على حدوث العالم إلى إثباته لعدم تناهي الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضاً

في الوجود وإنما توجد معاً ، فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية .

ثالثاً ـ النفس :

أ) تعريف النفس :

يعرف الكندي النفس في رسالة « حدوث الأشياء ورسومها » بأنها « تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة » أو « إستكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة » وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم ، والواقع أن الكندي ليس له رأي جديد في النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده في رسالتيه الوجيزتين عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو ، وليس من كتاب « النفس » لأرسطو إذ الأرجح أن الكندي لم يطلع على هذا الكتاب .

وإلى جوار التعريفين الأرسطيين السالفين نجد عند الكندي تعريفاً ثالثاً يظهر فيه تأثير أفلاطون ، فهو يعرف النفس بأنها « جوهر عقلي متحرك من ذاته » وأنها جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهي نور الباري ، والعالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم أي أن الكندي يعترف صراحة بخلود النفس ولكنه لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية . ولكنه يؤكد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به فهي متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه .

ب) رحلة النفس إلى العالم الأعلى :

وتختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى ، فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن ، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة مں الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى ، فيترقى صعداً من فلك القمر إلى فلك

مضاره ثم يصير إلى الفلك الأعلى « فإذا صارت إلى الفلك الأعلى وبقيت غاية النقاء ، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها ، ارتفعت إلى عالم العقل . وطابقت نور الباري وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها .

ويذكرنا هذا الترقي التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند افلاطون ، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذي سيشير إليه الفارابي فيما بعد في نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود ، وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابي هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ولكن الكندي ـ كما تبين لنا ـ هو الذي وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية أو أنه قد تلقاها من التراث اليوناني وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفارابي فأحكم اخراجها على الصورة التي نجدها بها في المدرسة المشائية الإسلامية

جـ) قوى النفس :

يشير الكندي إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون ، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النفس . ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي القوى الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالعربة ذات الجوادين اللذين يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية أما الحوذي الذي يشد أعنة الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطوني وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحاني بسيط له قوى ثلاث ، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس « ومنها ما له آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهي الدماغ موضع جميع القوى النفسية ومنها ما له آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس » .

ويذكر الكندي في موضع اخر من رسائله أن في النفس قوتين متباعدتين

هما : الحسية والعقلية وبينهما قوى أخرى متوسطة هي القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية .

١ ـ القوى الحاسة : وهي التي تدرك صور المحسوسات في مادتها . وينصب إدراكها على الصور الجزئية ، وليست لها القدرة على تركيب الصور التي تدركها ، وأما آلاتها فهي الحواس الخارجية الخمس .

٢ ـ القوى المتوسطة : ومنها القوة المصورة أي المتخيلة وهي القوة التي توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا ، أي أنها تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها ، وتستطيع مثلاً أن تركب إنساناً برأس أسد » وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حالة النوم واليقظة » .

والحفظ أي القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهي تقبل الصور التي تؤديها اليها المصورة وتحفظها ، وهي الذاكرة .

ومن القوى المتوسطة أيضاً « القوة الغضبية » أو « القوة الغلبية » وهي التي تحرك الإنسان في بعض الأوقات ، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم . وكذلك « القوة الشهوانية » وهي التي تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، وأخيراً القوة الغاذية والقوة المنمية

٣ ـ القوة العاقلة : وهي تدرك المجردات أي صور الأشياء بدون مادتها وموضوعات إدراكها على نوعين : المبادىء العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الأساسية . وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات .

ورسالة الكندي في العقل تلقي الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلي وهو في هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الاسكندر الأفروديسي وهو يقسم العقل في هذه الرسالة على الوجه التالي :

العقل الذي بالفعل أبداً ـ العقل الذي بالقوة ـ العقل الذي خرج في

فالعقل - على هذا النحو - واحد يوجد في النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها ، وكان الاسكندر قد أشار إلى ان العقل الفعال هو الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وتبعه في ذلك الفارابي والإسلاميون أما أفلاطون فانه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات ، فالكندي إذن يرى أن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتجعل منه عقلاً بالفعل ، وهذا العقل بالفعل يكون عند إستعماله ما يسمى بالعقل الظاهر ، ويعتبر عند وجوده في النفس قنية أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد

الفصل الثاني عشر

الفارابي
المعلم الثاني

٨٧٠م/ ٢٥٧هـ
٩٥٠م/ ٣٣٩هـ

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي والمؤرخون أمثال ابن أبي أصيبعة والقفطي والبيهقي، وابن النديم وابن خلكان[1] هؤلاء جميعاً لا يختلفون في إيراد هذه التسمية على الصورة التي ذكرناها. ويتفق صاعد صاحب طبقات الأمم معهم في ذلك إلا أنه في موضع آخر يقول هو نصر بن أبي نصر

والفارابي تركي الأصل إلا أن ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه فارسي الأصل تزوج من امرأة تركية وكان قائدا في الجيش التركي والفارابي منسوب إلى (فاراب) ولكن ابن النديم يقول أن أصله من الفارياب من خراسان

---

(١) فيما يختص بحياة الفارابي راجع البحث القيم الذي وضعه بالفرنسية الدكتور ابراهيم بيومي مدكور عن «منزلة الفارابي في المدرسة الاسلامية الفلسفية» باريس سنة ١٩٣٤ - ثم راجع أيضاً: صاعد طبقات الأمم ص ٦١. ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء جـ ٢ ص ١٣٤ القفطي أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١/٨٢ ابن خلكان وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١٠٠ البيهقي (ظهير الدين) تتمة صوان الحكمة ص ٨٢ - الشهرزوري نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط) ص ١/٨٠ من نسخة المرحوم الأستاذ محمود الخضيري

والبيهقي يقول أنه من فارياب من تركستان لكن هذه التسمية غير صحيحة وإن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريابي ويذكر ياقوت أن فارباب تقع بين سيحون وجيحون في تركستان ، وبينما يتفق معظم المؤرخون بأنه ولد بفارياب بتركستان نجد المستشرقين يستندون إلى رأي ابن حوقل الذي يقول أن الفارابي ولد ببلدة وسيج على الشاطىء الغربي من نهر سانداريا في إقليم تركستان ، ومن ثم فقد نسب الفارابي إلى الولاية إذ أن وسيج هذه كانت في ولاية فارب في تركستان .

ولد الفارابي حوالي سنة ٢٥٧هـ ـ ٨٧٠م . وتوفي سنة ٣٣٩هـ الموافقة لسنة ٩٥٠م وذلك حسب رواية ابن خلكان .

نشـــأتـــه

ليست لدينا معلومات مؤكدة تلقي ضوءاً على النشأة الأولى للفارابي على وجه الدقة ، ونحن نعلم أنه ارتحل إلى بغداد طلباً للعلم وأنه تتلمذ فيها على أبي بشر متى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨هـ ـ سنة ٩٣٩م فتلقى عنه الحكمة ، وكان أبو بشر مسيحياً نسطورياً وكان من مترجمي الكتب اليونانية وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عهده .

أكب الفارابي في بغداد على دراسة المنطق ثم ارتحل إلى حوران واتصل بيوحنا بن حيلان في عهد المقتدر وبالضبط في بداية حكمه سنة ٩٠٧م ـ ٢٩٥هـ ، ويذكر صاعد أن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ، ويؤكد ابن خلكان أن يوحنا هذا هو أستاذ الفارابي في المنطق ، وهذه إذن هي الشخصية الثانية التي تلقى الفارابي العلم عليها وعلى الأخص المنطق وهي شخصية يوحنا أما الشخصية الثالثة التي يدين لها الفارابي بتكوينه اللغوي فهي كما يذكر ابن أبي أصيبعة شخصية أبي بكر بن السراج الذي كان يقرأ على الفارابي صناعة النحو لقاء دروس الفارابي له في المنطق ، ولكننا لا نعرف على التحديد المصدر الذي استقى الفارابي منه علمه بالرياضيات

والمنطق وعلمه بالطب وباللغات العديدة التي قيل ... منها ... لغة

عاد الفارابي إلى بغداد وقد اكتملت شخصيته واتسع أفقه الفلسفي وهناك انكب على كتب أرسطو يعاود قراءتها وتفهمها المرة بعد الأخرى . حتى قال عن نفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة[1] وكذلك كتاب السماع الطبيعي لأرسطو أربعين مرة (كتاب السماع في الطبيعة أو سمع الكيان) وقد شعر أيضاً بعد هذه المرات الاربعين أنه محتاج لمعاودة قراءة هذا الكتاب ويبدو أن الخلط الذي حدث في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان هذا الخلط الشنيع هو الذي أدى إلى غموض النصوص المنقولة وبذلك استغلق فهمها على الفارابي ومتفلسفة الإسلام بعد ذلك ، وأقصد بذلك هذا الفهم الصحيح الذي يتفق مع مذهب الأولين وعلى الأخص أرسطو

قضى الفارابي في بغداد حوالي ثلاثين عاماً أمضاها في الدرس والشرح والتعليم وكان من تلامذته خلالها الفيلسوف النصراني يحيى بن عدي ، ثم انتقل الفارابي بعد هذا إلى دمشق سنة ٣٣٠ ويقال أنه كان يعاني في هذه البلدة شظف العيش لأنه كان لا يتكسب عيشه بل كان يؤثر الاشتغال بالحكمة . ويذكر ابن أبي أصيبعة « أن الفارابي كان في أول مرة ناطوراً في بستان بدمشق وهو على هذا دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والاطلاع على آراء المتقدمين وشرحها وكان ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر بالمطالعة والتصنيف ويستضيء بالقنديل الذي للحارس وبقي على ذلك مدة »

ثم اتصل الفارابي بعد ذلك بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب فجعله من خواصه وضمه إلى بلاطه وقيل أن الفارابي رحل إلى مصر سنة

---

(١) نقل الدكتور الأهواني كتاب « النصر » الى ...

٣٣٨هـ وهذه رواية ابن أصيبعة ويقال أنه توفي بدمشق ولكن البيهقي يذكر أنه لقي مصرعه على أيدي جماعة من اللصوص حين انتقاله من دمشق إلى عسقلان ولكن يعتقد أن هذه القصة وردت عن مقتل المتنبي لا عن مقتل الفارابي .

شخصيته وصفاته :

كان ميالاً للعزلة زاهداً في متاع الدنيا ميالاً إلى حياه الفكر والتأمل ، يحيا حياة قدماء الفلاسفة كما يقول ابن خلكان ، وكان في دمشق يعتزل الناس ولا يرى إلا عند مجتمع ماء أو اشتباك رياض ، وهو أكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق ـ كما يقول أيضاً ابن خلكان ـ أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل وأورد أنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الأول في « ما بعد الطبيعة » إلا بعد قراءة رسالة الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة . وذكر ابن سبعين فضل الفارابي على ابن سينا إذ قال : « أن ابن سينا مموه مسفسط أما هذا الرجل أي الفارابي فهو أفهم فلاسفة الإسلام واذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير » . وقد أشار أستاذنا ـ المستشرق « لويس ماسينيون » في مقدمة كتاب الدكتور مدكور عن الفارابي إلى أن الفيلسوف يعتبر أول مفكر مسلم بكل ما في الكلمة من معنى ـ وقد عرف عن الفارابي إلى جوار فضله في الفلسفة ، درايته وتبحره في علوم اللسان والرياضيات ، والكيمياء والعلم المدني والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والإلٓهيات والفقه والسنطق .

وقد سمي الفارابي بالمعلم الثاني لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطي ولأنه أيضاً أول من عني من المسلمين بإحصاء العلوم ، هذا إلى جانب ما اشتهر به مِنْ مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ثم بين الفلسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الاسكندرية ولقد تناول الرواة قصصاً كثيرة عن مكانة الفارابي وذكائه وسعة معارفه .

آثاره ومؤلفاته[1]

يقال أن للفارابي ٣١ مؤلفاً باللغة العربية ترجم منها ست إلى العبرانية وترجم بعضها إلى اللاتينية ومن أهم ما ترجم إلى اللاتينية كتاب إحصاء العلوم . وما كتبه الفارابي عن النفس .

ألف الفارابي كثيراً ولكن كتبه لم تنشر ولم يكتب لها مثل ما كتب لآثار ابن سينا من ذيوع وانتشار لأنها كانت في رقاع وكراريس متفرقة ، والقسم الأكبر منها شروح وتعليقات كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس .

ومن كتبه المعروفة ما يلي :

١ ـ مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة
٢ ـ شروح رسالة رينون الكبير اليوناني
٣ ـ التعليقات
٤ ـ رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .
٥ ـ رسالة في جواب مسائل سئل عنها
٦ ـ رسالة في إثبات المفارقات .
٧ ـ رسالة في مسائل متفرقة
٨ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطو وأفلاطون
٩ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة
١٠ ـ كتاب تحصيل السعادة
١١ ـ كتاب السياسة المدنية
١٢ ـ إحصاء العلوم .
١٣ ـ تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة .
١٤ ـ عيون المسائل
١٥ ـ ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم

---

(١) فيما يختص بمجموع كتب الفارابي ومصنفاته راجع كتاب الأستاذ عباس محمود ص ٣٨ ـ ٦٨ ـ وكذلك دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابي بيومي مذكور

فلسفة الفارابي

فلسفة تلفيقية (محاولة الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو) .

لقد كان للخلط الشنيع - بين آراء الفلاسفة - والذي حدث في مدرسة الإسكندرية ، آثاره الخطيرة على مصير الفلسفة الإسلامية وأسلوب تناول مشكلاتها ، بحيث قدر لها أن تسير في طريق التغير والتفليق .

وكان الفارابي أكبر ممثل لهذه النزعة في الفكر الإسلامي ، فقد خلط بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو ، وخيل إليه أن الحكيمين لا يختلفان في آرائهما ولهذا نراه يبذل مجهوداً كبيراً في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » لكي يرد على القائلين بوجود خلاف بينهما ، وهو يبدأ كتابه هذا بقوله :

« أما بعد فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب منه ، وفي أمر النفس والتعقل ، وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا بعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما »[١]

ويتابع الفارابي معالجة الموضوع فيورد أولاً تعريف أرسطو للفلسفة من حيث أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ثم يستطرد القول بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان الحقيقيان للفلسفة ، وأن هذا هو رأي الأكثرين فيهما ، ومن ثم - بحسب رأيه - يجب أن يكون ما يصدر عنهما من آراء هو الحقيقة بعينها ما دامت شهادة الكثرة والتواتر محك الصدق والصواب وأساس كل

---

(١) الجمع بين رأي الحكيمين .

حقيقة وعلى هذا فإذا وجدنا خلافاً بين آراء هذين الفيلسوفين ، فإن هذا الخلاف إما أن يرجع إلى أن تعريف الفلسفة ـ الذي سقناه ـ غير صحيح ، أو يكون رأي الناس فيهما غير صحيح ، أو أن يكون قول الناس بوجود خلاف بينهما في الأصول فيه نقص وتقصير .

أما تعريف الفلسفة فهو مطابق لصناعتها ، ويتبين ذلك من استقراء أقسامها ، وقد استخدم أفلاطون القسمة الثنائية في مباحثها ، أما أرسطو فقد استخدم القياس والبرهان ، وهما متممان للقسمة الأفلاطونية .

وقد شرع الحكيمان في استقصاء الموجودات والعلم بها بما هي موجودة دون اختراع أو إغراب أو إبداع .

أما القول بأن آراء الناس فيهما قد تكون غير صحيحة ، فمردود عليه لأن اجتماع الناس على رأي معين أمر يشهد بصحته ، وقد شهد الأكثرون بتقديم هذين الحكيمين وضربوا بتفلسفهما الأمثال

يبقى إذن الرأي الثالث ، وهو أن في معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافاً في الأصول ـ تقصير .

ثم يشرع الفارابي بعد ذلك في بيان أوجه الخطأ عند القائلين بوجود خلاف بينهما ، ويمهد لذلك بقوله « إن وراء كل موضع خلاف سبب ظاهر » . ثم هو يذكر أن الناس يحكمون عادة بالكل عند استقراء الجزئيات ـ ذلك بصدد المعاشرات المدنية والمعائش والطبيعيات ، ولما كانوا يرون بين الحكيمين اختلافاً كبيراً في السيرة والأفعال لهذا فقد حكموا بأنها كذلك على خلاف في الاعتقاد وهذا وهم كبير ـ كما يقول ـ .

ويستقصي الفارابي أوجه الخلاف المظنونة بين الحكيمين ثم يحاول التوفيق بينهما بطريقة تعسفية ظاهرة ، الأمر الذي أعاق أصالته الفكرية عن الانطلاق وعن التعبير في وضوح واستقامة

فمثلاً نجده بصدد « مسألة الجوهر » يشير إلى أن الناس ظنوا أن ثمة خلافاً بين الحكيمين في فهم كل منهما لطبيعة الجوهر. فأفلاطون يرى أن الجواهر الكلية المعقولة هي أحق الموجودات بالوجود وهي أولاها وأسماها أما أرسطو فهو يرى ـ على العكس من ذلك ـ أن الأشخاص أي الجواهر المتشخصة المركبة من صورة ومادة هي أوائل الموجودات وأحقها بالوجود.

ويرى الفارابي أن أفلاطون كان يتكلم عن الجواهر في مجال العلم الإلٓهي حيث توجد الصورة البعيدة عن المادة، أما أرسطو فكان يتكلم عن الجواهر في مجال المنطق والطبيعيات حيث تكون أقرب إلى المحسوس. وقد غفل المعترضون عن هذه الحقيقة، أي عن أن كلاً منهما يتكلم في مجال غير المجال الذي يتكلم فيه الآخر. وينتهي الفارابي إلى إثبات أن رأي الحكيمين في الجوهر واحد في المجال الواحد، يقول: « فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد، وبين المبحوث عنهما خلاف، فقد صح أن هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما، إذ الاختلاف إنما يكون حاصلاً إن حكماً على الجواهر من جهة واحدة، وبالإضافة إلى مقصود واحد بحكمين مختلفين، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها »[1].

ويستطرد الفارابي ـ بعد ذلك ـ محاولاً التوفيق بين الحكيمين بصدد مشكلات المنطق والطبيعة والإلٓهيات والأخلاق والسياسة. ولقد كانت آراؤه بهذا الصدد من أهم العوامل التي ساعدت على قيام « مشائية إسلامية » يزعم أصحابها بانتمائهم لأرسطو مع أن موقفهم يغلب عليه في جوهره الطابع الأفلاطوني الظاهر.

---

(١) الجمع بين رأي الحكيمين.

١ ـ الإلهيات

أولاً ـ واجب الوجود ، ذاته ، وصفاته وأفعاله :

نعرف أن من أهم مشكلات الفلسفة مشكلة الكثرة والوحدة وأن هذه المشكلة عاناها الفكر الفلسفي اليوناني منذ نشأته ، ونجد محاولات كثيرة في المدارس السابقة على أفلاطون بصدد هذه المشكلة . ونذكر بالذات محاولة الفيثاغوريين فقد عالجوا هذه المشكلة بأسلوبهم الرياضي ثم نجد بعد ذلك أن هذه المشكلة قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون وأنها أحدث أزمة في الفكر الأفلاطوني ، فنجد سقراط يتساءل في محاورة « برمينس » كيف تظهر كثرة محسوسة عن وحدة ؟ ثم لا يلبث أن يتجه إلى حل المشكلة بعد أن يفترض وجود مثل رياضية تقول . أن ثمة مثل عليا هي الاعداد المثالية من ١ إلى ١٠ وهذه الأعداد مبدؤها الواحد أو الأول ثم يبدأ التكثر عند الاثنينية ويستمر التكثر إلى ما لا نهاية انتقلت هذه المشكلة وهي محتفظة بطابعها الرياضي إلى مدرسة الاسكندرية الفلسفية مارة بالمدارس الهللينية ونجدها وقد تبلورت في تاسوعات أفلوطين في نظرية تقول بصدور الموجودات عن الواحد هذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد هي هذه العقول الكونية ، وقد انتقلت فكرة هذه العقول الكونية ـ التي أشارت إليها مدرسة أفلوطين بكاملها مع ما لحق بها من رواسب إلى الفكر الإسلامي وظهرت في فلسفة الفارابي ، فلسفه إذن هي المركز الذي صبت فيه تيارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة وقد صاغ الفارابي هذه النظرية في نظرية العقول العشرة وعلى رأس هذه العقول نجد الواحد أو الأول عند الإسلاميين . ولا نريد أن نستطرد هنا في البحث عن تفصيلات هذا الموقف الذي آل إلى المسلمين نتيجة لهذا التراث القديم[١] وسنكتفي بالكلام عن صفات « الواحد » وذاته وفعله وعن طبيعة

---

(١) فيما يختص بالأصول اليونانية لنظرية العقول العشرة ، راجع بحثنا بالفرنسية عن : Essai d'un El ... mam Musulman

الإلوهية على وجه العموم ، يقول الفارابي . أن الموجود على ضربين احدهما إذا « اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود ، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجبَ الوجود بغيره » وهذا الامكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون نهاية ، ولا يجوز كونها على سبيل « الدور » بل لا بد من انتهائها إلى شيء أول «[٢] لا يكون واجب الوجود بغيره ، بل يكون واجب الوجود بذاته .

والممكن عنده ينقسم إلى قسمين

١ - ممكن يبقى في حير الامكان الصرف أي يبقى غير متحقق في الوجود .

٢ - وممكن تحقق وصار واجب التحقق بغيره. أي وإن كان قد تحقق أي أصبح موجوداً بالفعل إلا أن وجوده هذا لم يتم إلا بتأثير غيره من الموجودات ، فالممكن إذن محتاج إلى علة لكي تخرجه إلى الوجود وهذه العلة محتاجة لعلة أخرى لكي تخرج للوجود وهكذا تتسلسل المعلولات ، ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية له ، فيجب الوقوف عند موجود واجب الوجود بذاته موجود يكون دائماً بالفعل له الكمال الأسمى لا يخضع للتغيير وهو عقل محض ، وفعل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض . والعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد[١] أي أن هذه الصفات لا تشكل كثرة في ذات الواحد بل هي وحدة تامة ، « ولذاته الوحدة المطلقة ، والجمال السرمدي ، والبهاء الأسمى وهو أشد مبتهج بذاته ، ليس بمادة ولا تتعلق به المادة بأي وجه من الوجوه إذ هي شر - كما قال أفلوطين قبل الفارابي - ولا

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠

برهان عليه بل هو برهان جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعيينه هو عين ذاته »

معنى هذه العبارة الأخيرة أن الفارابي يفضل أن تعرف ذات الله من مضمون فكرتنا عنه ، ويرى أن هذا الطريق هو الذي يؤدي إلى معرفة الله وهو الدليل الانطولوجي الذي وجدناه عند أنسلم ، ونجد ديكارت بعد ذلك يفضل هذا الطريق في معرفة الله على معرفته بآثاره .

ومن ثم فإذا نحن تناولنا معنى الوجود الواجب بالتحليل، وسلمنا بوجود واجبين للوجود فلا بد أن يكونا متفقين من وجه ومختلفين من وجه آخر ، ويكون ما به الاتفاق غير ما به التباين بينهما فلا يكون كل منهما واحد بالذات ، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً ويمتنع أن يوجد بجواره واحد آخر

وواجب الوجود وهو الله واحد بالذات بطبيعته إذ هو غير مركب من أجزاء ولا جنس له حتى يمكن تعريفه ، أما الأسماء التي نطلقها عليه وتتضمن الاشارة إلى صفات معينة كالقدرة والحياة فيجب أن نطلقها عليه بالمماثلة ويسميها الفارابي « بالتمثيل القاصر » ويعني بذلك أن هذه المفاهيم أشرف مما لدينا أي أن صفات العلم والقدرة والحياة التي نصف بها الله هي أعلى وأشرف من الصفات التي نصف بها الإنسان ، وإذن فيجب أن نعتبر وصف الله بهذه الأوصاف من قبيل المجاز أي أنه من قبيل التمثيل القاصر ، فمعرفتنا به يجب أن تكون أكمل معرفة لأنه أكمل موضوع للمعرفة ولما كان شديد الضياء والإشراق فاننا ونحن ذوو معرفة وعقل محدودين نعجز عن الإحاطة بذاته وبفعله إذ أن المادة تفيد أيضاً هي الأخرى معرفتنا به . وصفات الله لا تختلف عن حقيقة جوهره أي عن ذاته لأنه واحد بسيط أي أنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لا يحتاج إلى ذات لكي يعلم . أي إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته . ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى لكي تعلمه بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعلَم . وليس علمه بذاته سوى جوهره فانه

بعلم ذاته . وانه معلوم وانه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد[1] وهو حكيم بحكمه من ذاته لعلمه بذاته . والله حق لأنه موجود ، ووجوده أكمل وجود . والله حي بل هو الحياة عينها . وحياته في أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو ايضاً عاقل

عرضنا لصفات الله ولذاته ولأفعاله بحسب موقف الفارابي ويبدو أن هذا العرض هو مدخل لا غنى عنه للتعرض لأدلة اثبات وجود الله .

ثانياً ـ أدلة إثبات وجود الله :

يذكر الفارابي أن ثمة طريقين للبرهنة على وجود الله : الطريق الأول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء لصانعها أي الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره ، ومعنى ذلك الصعود من الفعل إلى الفاعل ، ويرى الفارابي أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حق المعرفة أي انه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، وهذا هو دليل المحرك الأول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نضل في معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الأخر ، وينتهي عقلنا إلى الاخفاق في هذا الصدد ذلك لأنه يعجز عن الاحاطة بسائر الموجودات ، ومن ثم فاننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل[2] .

أما عن الطريق الثاني فهو طريق الحكماء الإلّهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض ، ويرى الفارابي أن افكار الوجود والوجوب والإمكان معان مركوزة في الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى ، ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو صفة الموجود الذي

---

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١

(2) راجع مقدمة ابن خلدون (الفصل الخاص بالفلسفة)

جوده من ذاته بحسب ... عدمه ... بذاته بحيث ... وإما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذي وجوده من غيره بحيث ... عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال . وهذا الوجود الممكن يستوي وجوده وعدمه أي أنه لا ... وجوده أو عدمه بحيث إذا وجد لا بد أن يكون وجوده من غيره ، ولا يمكن التسلسل في إرجاع الممكن إلى غيره أي في إرجاع الموجود الممكن الى سبب اخر ممكن الوجود فان ذلك سيمضي بنا إلى ما لا نهاية وسيمتنع في هذه الحالة وجود الممكن فلا بد إذن من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات ويجب أن نحذر من خلط هذا بدليل الآثار استناداً إلى أن كلاً منهما يطبق فكرة امتناع التسلسل إلى ما لا نهاية إذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات إلى الخالق مستنداً إلى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هي الله بل اننا هنا نتناول فكرة الوجود فنقسمها إلى ما هو واجب الوجود بذاته ... حاجة إلى غيره لاتمام وجوده وإلى ما هو غير واجب الوجود بذاته أي ... ممكنات ونرى أنه لا يمكن التسلسل في دائرة الممكنات إلى ما لا نهاية ... الوقوف عند مبدأ أولى للممكنات هو واجب الوجود

ويرى الفارابي كما يرى ابن سينا أن هذين الطريقين في إثبات وجود الله تتضمنهما الاية ٥٣ من سورة فصلت ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ .

فنظر الأول من هذه الاية هو طريق الحكماء الطبيعيين في الاستدلال على وجود الله . والفارابي يفضل الطريق الثاني

ثالثاً ـ العقل الإلهي أو نظرية « الفيض » وترتيب الموجودات

الله عند الفارابي عقل بريء عن المادة وهو واحد بجميع معاني الوحدة ، وإذا كان الله واحداً على هذه الصورة فإن علينا أن نتبين ... كيفية صدور الموجودات ... عنه ... أن ...

عن كيفية اتمام هذا الصدور ونشييد العالم في الزمان نحن نعلم أن نظرية الصدور أو الفيض انحدرت من بعض مقتطفات من تاسوعات أفلوطين نخص بالذكر من هذه المقتطفات ما هو موجود في كتاب أثولوجيا أرسطاليس ، هذا الكتاب الذي كان له تأثيره الخطير على الفكر الإسلامي ، وإذا كان أفلوطين قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور الضروري فاننا نجد أن الإسلاميين وعلى رأسهم الفارابي قد تلقوا هذه الفكرة وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية

يقول الفارابي : ان الموجودات جميعها تصدر عن علم الواحد هذا العلم الذي هو بالفعل دائماً فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه فيكفي أن يعلم الله شيئاً حتى يكون هذا العلم الإلّهي تأسيساً وتشييداً لهذا الشيء أو أن علم الله هو علم بالفعل ذلك الفعل الذي لا تشوبه شائبة من القوة وبمعنى آخر ذلك الفعل الذي لا يكون قد خرج من القوة إلى الفعل أو هو ذلك الفعل المحض . ولهذا فان عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم في حركة . فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كمالاً له ، فهو ليس بحاجة إليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائياً بل فعل الصدور تلقائي نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق .

وقد أوضح لنا الفارابي أنه ما دام الأول واحد فيجب أن يكون الصادر عنه احدي الذات وهذا الصادر الأول يجب أن يكون مفارقاً معقولاً فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل إلا واحد وذلك لأن صدور أكثر من واحد عن ذات الله ، يعني تعدد الذات الإلّهية أي وجود كثرة في ذاته تعالى وهذا محال . وعملية الصدور تقوم أصلاً على فعل التعقل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تستند إلى تعقل الله وصدور العقول عنه في ترتيب تنازلي .

كيف اذن تترتب الموجودات ابتداء من الواحد في عملية الفيض ، يحدد الفارابي ستة مراتب للوجود : الاولى يصدر فيها العقل الاول وهذا ممكن

الوجود بذاته بالنسبة إلى الأول وهو واجب الوجود بالأول .

وتعدد الاعتبارات في علم هذا الصادر الاول هذا هو الذي يسمح بصدور الكثرة في الوجود فهو يتعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته أي أنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، وإذن فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله . هذا التعدد الذي أشرنا إليه وهو تعدد الاعتبارات العقلية في ذات العقل الأول هو مصدر ابداع الكثرة والابداع والتكثر شيء واحد في سائر الوجود فيحصل من العقل الأول لايجابه بالواحد ، العقل الثاني ، ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكناً كنتيجة لاتجاهه إلى ذاته ، يحصل منه الفلك الاعلى بمادته وبصورته التي هي النفس .

ثم أنه من العقل الثاني يحصل عقل ثالث وسماء ثانية هي كرة الكواكب الثابتة ، ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ومن العقل الرابع يحدث عقل خامس وكرة المشتري ومن العقل الخامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ ، ومن العقل السادس يصدر عقل سابع وكرة الشمس ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن يصدر عقل تاسع وكرة عطارد . وبهذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقول وتصدر عنها الاجرام السماوية ، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته ، ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة الوجود الثانية أما المرتبة الثالثة فانه يوجد فيها العقل الفعال[1] الصادر عنه العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابي روح القدس او الروح الامين وهو مجرد عن المادة ، وهمزة الوصل بين العالم العلوي ، والعالم السفلي وهو الذي يدبر ما تحت فلك القمر .

أما المرتبة الرابعة في الوجود فهي مرتبة النفس ، وعندها يتكثر أفراد الانسان .

---

(١) راجع فيما بعد مشكلة العقل الفعال وانتقالها من أرسطو الى المسلمين عن طريق شروح الاسكندر الافروديسي

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة أي صور الأشياء المادية . أما في المرتبة السادسة فتوجد المادة ، والمراتب الثلاث الاولى وهي : مرتبة الألوهية ومرتبة عقول الافلاك . ثم العقل الفعال فهي ليست مادية ، ولا تحل في أجسام ، أما المراتب الثلاث الأخيرة وهي : النفس ، والصورة والمادة فهي تحل في الاجسام .

أما الاجسام وهي التي تنشأ من القوة المتخيلة في العقل فهي على ستة أجناس هي :

الاجرام السماوية والحيوان الناطق وغير الناطق ، أجسام النبات والمعادن والعناصر الأربعة . وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابي . ونستخلص من موقفه هذا :

١ ـ أن الصدور فعل ضروري وأنه لا يمكن أن يوصف بأنه خلق ، ففكرة الخلق مرادفة للاحداث أي للإيجاد في الزمان أي الحدوث عن عدم(١) . والصدور عند أفلوطين وكذلك عند الفارابي أزلي قديم ولو أن الإسلاميين أرادوا ان يتهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو وكذلك لم يكن في استطاعتهم عقلياً البرهنة على حدوث العالم(٢) ولهذا فقد اتجهوا إلى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهي فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمان ، ففعل الصدور ضروري قديم إذ ما دام الواحد جواداً فياضاً فالصدور كذلك يكون دائماً مرتبطاً بهذه الخصوبة الغنية .

٢ ـ الأمر الثاني أن فعل الصدور هو فعل تلقائي يحصل نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكماله الفائض كما تفيض الأشعة عن الشمس وهذا الصدور التلقائي معناه أن الفعل غير إرادي وان الواحد تصدر عنه الموجودات لا نتيجة لفعل ارادي له بل هكذا تلقائياً فيصبح الايجاد مماثلاً لعدم الايجاد أي يتساوى

---

(١) الخلق أو الحدوث من عدم ويسميه المدرسيون Creation ex nihilo

(٢) المرتبة الأولى في الوجود هي وجود الواحد

الوجود والعدم ، وكيف يتفق هذا مع القول بأنه عاقل ومعقول وأنه عالم بذاته وعلمه بذاته هو اساس صدور الموجودات عنه فيكون علم الله وعقله على هذه الصورة الضرورية التلقائية بينما علم الانسان وارادته مرتبطين أشد الارتباط ، والحال أن الانسان ممكن ناقص والله واجب الوجود له الكمال الأسمى .

٣ ـ ان هؤلاء وقد أحسوا بخطورة مشكلة انتفاء الفعل الارادي عند الله حاولوا من جهة أخرى أن يتجاوزوا هذه المشكلة تجاوزاً لا يحلها بل يتلافاها دون أن يواجهها مواجهة صريحة فقالوا بأن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله ، ولكن هذا القول قد يصدق على غير مذهب الفيض كما نجد ذلك عند المتكلمين مثلاً إذ أننا هنا لا نتكلم عن فعل بالمعنى اللغوي الدقيق بل نضع الفعل الإلهي مرادفاً للصدور أو الفيض فصفات الفعل هنا ليست هي نفس صفات الفعل التي يوردها القرآن وكذلك المتكلمون والتي تتضمن معنى الخلق من العدم في الزمان .

٤ ـ التسلسل ضروري وواجب وكل حلقة في السلسلة تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة عليها .

٥ ـ ان الفارابي يستعير من أفلوطين القول بأن العالم المعقول يتضمن صور الأشياء ومثلها وقد وضع أفلوطين هذه الصور أو مثل أفلاطون في العقل الأول وكذلك فعل الفارابي .

٦ ـ أن أصحاب نظرية الفيض سواء كانوا من مدرسة الاسكندرية أو المدرسة الإسلامية أو المسيحية يوحدون بين فعل المعرفة وفعل الايجاد فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود ، أو أن المعرفة هي التي تشيد الوجود وهي أصل الكثرة في الوجود اذ تبدو الكثرة من اتجاه العقل الأول إلى ذاته أي من اعتباره عاقلاً لذاته وذاته معقولة له وعن هذا الاتجاه الابستمولوجي تصدر وحدات الوجود التي أشرنا إليها في سلسلة الفيض .

٧ ـ هذا النظام الصادر عن الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعدل

الإلّهي كما هو مظهر لوحدة الذات الإلّهية ، فالعلم في نظر الفارابي مرتب بحسب نظام طبيعي حكيم وعادل معاً .

٨ ـ بينما نجد الفارابي يتكلم عن عشرة عقول في آراء أهل المدينة الفاضلة نجده يشير إلى عدد أقل من العشرة في رسائل أخرى ثم نجد ابن سينا بعد ذلك يضمن مذهبه نظرية العقول العشرة تلك العقول التي أصبحت أساساً للتخطيط العام للموقف الإسلامي الفلسفي في جملته ، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة الاسلاميين تقوم في جوهرها على نظرية العقول العشرة، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية وطوراً يجعلها تسعة وتارة أخرى يجعلها سبعة وسنرى أبا البركات البغدادي فيما بعد يسخر من الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام لأنهم أوردوا هذه النظرية إيراداً بدون سند برهاني ووضعوها وضعاً بدون أي تحقيق أو بحث فكأنها كالوحي المنزل وكان الاحرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها فيقولوا مثلاً بأنها وحي فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلامهم .

ويقول ابن رشد بعد ذلك أن مثل هذه الأشياء هي التي أضاعت هيبة فلاسفة الاسلام وجعلت الغزالي يشدد النكير عليهم ويبين تهافتهم[١] .

٢ ـ النفس

مذهب الفارابي في النفس يشبه ـ إلى حد ما ـ مذاهب اليونان من حيث أنهم كانوا يرتبون النفوس بحسب مراتب الوجود فللعالم نفس ولكل سماء نفس ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس ، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها ، وأعلاها شرفاً هي نفوس السموات والعالم ، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية ، ولا شك أن أرسطو هو الذي وضع الصيغة

---

(١) يلاحظ أن الغزالي لم يقتنع بنظريات الفلاسفة سواء في قولهم بالصدور (أو بقدم العالم) وحاول البرهنة على حدوثه

النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرناه .

١ ـ والنفس البشرية عند الفارابي هي « استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » وهذا هو التعريف الأرسطي للنفس[1] وهي صورة الجسد ، على أن الفارابي يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد وهنا نجده يتجه اتجاهاً أفلاطونياً واضحاً من حيث طبيعة النفس، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطوني في جملتها منها :

أن النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات ادراكها ، ومن ثم فلا بد أن تكون النفس جوهراً معقولاً ، والأمر الثاني أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أي الجسم ، وأيضاً هي تدرك الأضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهي إذن مباينة للمادة . . وأخيراً فاننا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أي الجسد إلى الاضمحلال فليست النفس إذن كالجسد .

والنفس تفيض من العقل الفعال (واهب الصور) وهي تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها أي أنها لا توجد قبل وجود البدن كما قال أفلاطون ثم أنها لا تنتقل من بدن إلى آخر على ما يقول به أصحاب مذهب التناسخ ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهي تبقى بعد فناء البدن ، ومعنى هذا ، التسليم بخلود النفس ، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الاسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابي ينكر خلود النفس والبعض الآخر يقرر أنه يثبت خلودها ، والواقع أن موقف الفارابي بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو ، فأرسطو يذكر في كتاب (النفس) أن الذي يفسد في النفس هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لا يفنى ، والفارابي يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبثة في البدن ، والنفوس الجاهلة وهي التي لم تصل إلى حد الكمال بمعرفة الخير الأسمى

(١) راجع للمؤلف الجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي (النفس عند أرسطو)

هي التي تفنى بفناء الجسد لأنها لا تزال متصلة بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة . أما النفوس الكاملة وهي التي عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهي التي تخلد وتبقى بعد فناء البدن . وثمة طائفة ثالثة من النفوس وهي التي عرفت السعادة ومع ذلك فقد أعرضت عنها ، ومصيرها أيضاً كمصير النفوس الجاهلة الشقية[1] .

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهي الخير الأعظم عن طريق الفلسفة أي عن طريق ممارسة العلم النظري والعلم العملي ، ولن يتم لها ذلك إلا إذا اكتملت لديها جودة الرؤ ية وقوة العزم وجودة التمييز ، وحدوث كل هذا مرهون بالابتعاد عن نوازع البدن ، وغواياته ، ومن ثم فإن النفس الخالدة هي التي تكتمل لديها أسباب الحكمة فلا تكون بحاجة إلى الجسد فلا تخضع لأوامره ونوازعه ، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفنى بفناء الجسد ، فكيف يستقيم هذا الرأي مع ما يذهب إليه الفارابي من أنه يلزم بالضرورة عن فهمنا لطبيعة النفس وجوهرها الروحي ، أنها تبقى بعد البدن ؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس في مصيرها الكاملة منها والجاهلة الفاسقة

والواقع أن الفارابي لم يوضح تماماً مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل برأي حاسم بهذا الصدد مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابي ينفي خلود النفس وقال أن الخير الأقصى يبلغه الإنسان في هذه الحياة عن طريق المعرفة وأن الإنسان لا يصبح جوهراً مفارقاً ، وأن النفوس الإنسانية فانية وذهب البعض الآخر إلى أن الفارابي يقول فقط بفناء الأنفس الجاهلة وهم الهالكون الصائرون إلى العدم كالبهائم والسباع والأفاعي[2] . الذين تبقى نفوسهم

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ وما بعدها

هيولانية فتبطل ببطلان الجسد غير أن الفارابي يشير إلى خلود بعض الأنفس في الشقاء وهي نفوس أهل المدن الفاسقة

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأي القائل بفناء النفس والذي يؤكده ابن رشد في استعراضه لموقف الفارابي من مشكلة خلود النفس :

أ) نفوس خالدة وهي التي وصلت إلى مرتبة الكمال في المعرفة والعمل فاستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها .

ب) نفوس خالدة حصلت على معرفة الخير ولكنها أعرضت عنه ولم تعمل به بل سلكت طريق الغواية وهذه النفوس الفاسقة تخلد في الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك .

جـ) نفوس فانية وهي النفوس الجاهلة التي لم تعرف الخير ولم تسع إليه فبقيت بحالتها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام

على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضع تساؤل كبير إذا صدق رأي ابن رشد عن قول الفارابي بفناء النفس ، ثم أن موقف الفارابي العام في قوله باتصال النفوس بالعقل الفعال يعتبر موقفاً لا يمكن تفسيره على ما سنرى وقد كان هذا الغموض بالذات هو الذي أثار مشكلة العقل الفعال عند شراح أرسطو كما ذكرنا .

٢ ـ **قوى النفس** : للنفس قوى متعددة ، منها قوى محركة وأخرى مدركة

أ) والقوى المحركة منها القوى المنمية وهي النفس النامية عند أرسطو وتوجد في النبات والحيوان والإنسان على السواء وغايتها حفظ النوع في الوجود ، وتشتمل القوى المنمية على الغادية والمربية والمولدة

والقوى النزوعية أيضاً من القوى المحركة ، وهي إما شهوانية تسعى وراء الصالح المفيد أو غضبية تبتعد عن الضار المؤلم[1]

ب) وأما القوى المدركة في النفس فمنها القوى الحساسة وهي تشتمل على الحواس الخارجية الخمس وكذلك الحس الباطن . ومنها كذلك المتخيلة وهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وسمى المتخيلة في الحيوان « بالوهم » وبه تدرك الشاة عداوة الذئب . وتسمى عند الإنسان بالمفكرة وهي تؤلف تركيبات من عناصر محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له .

وبعد المتخيلة نجد الحس المشترك وهو الذي يتقبل المحسوسات ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن .

وهذه القوى النفسية المتعددة التي أشرنا إليها لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ، وهي مرتبطة بالجسد أشد الارتباط ، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لا يتهيأ لها الوجود أصلاً ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب .

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهي التي تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم . وللناطقة قوتان : قوة نظرية تحصل المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن

والعقل النظري على مراتب : العقل الهيولاني والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد .

١ ـ أما الهيولاني أو العقل بالقوة فهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٩

ماهيات الأشياء وصورها دون موادها[1] فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تقابل العقل المادي عند الكندي والاسكندر الأفروديسي

٢ ـ العقل بالملكة أو العقل بالفعل ، وهو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات بالفعل ، فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكة واصبح هو عقلاً بالفعل وذلك بالنسبة لما تعقله من معقولات ، أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة . إذ أن للمعقولات وجودين : وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل ووجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية عن علائق المادة .

٣ ـ العقل المستفاد : وحينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه في هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً ، إذ هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة ، وأصبح في إستطاعته أن يدرك الصور المفارقة أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية ، ولما كان العقل المستفاد في غنى عن المادة اطلاقاً بعكس الهيولاني والعقل بالملكة لهذا فهو وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال

٤ ـ العقل الفعال ليس هذا العقل من مراتب العقول الانسانية إذ هو عقل كوني ويسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس وهو آخر سلسلة العقول السماوية وهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، ويخرج العقل من القوة إلى الفعل إنسياقاً مع المبدأ الأرسطي العام القائل بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء آخر بالفعل . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الانساني كنسبة الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من أبصار بالقوة إلى أبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل

(١) رسالة العقل للفارابي ص ١٢

بعد أن كان بالقوة[1]

والفارابي يسمى العقل الفعال « واهب الصور » . ويقصد بذلك أن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعاً أي صور الموجودات وهذه هي المثل الأفلاطونية ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها . أما الفارابي فإنه يتابع رأي أفلوطين فيضع المثل في العقل الفعال أو عقل فلك القمر وكان أفلوطين قد وضعها في العقل الأول الصادر عن الواحد .

وإذا كان العقل الفعال هو الذي يمكن العقل الإنساني من الإنتقال من القوة إلى الفعل فإن المعرفة الإنسانية تصبح مرتبطة بعامل كوني خارج من النفس ، ومن ثم كيف نفسر قبول الفارابي للإدراك الحسي واعتباره أول طرق المعرفة ؟ الواقع أننا نجد عند الفارابي مزيجاً من موقفين متعارضين : الموقف الأول لأرسطو الذي يؤكد أن كل معرفة فإنما مصدرها الأول الإحساس ، أما الموقف الثاني فهو أنه ولو أن لدى النفس استعداداً للمعرفه، إلا أن عملية المعرفة ذاتها هي إشراق من العقل الفعال ، ولم يبين الفارابي صراحة تدخل الفعل الإشراقي في عمليات الإحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضي ذلك . وسنرى كيف يوضح السهروردي صاحب الإشراق قيمة العامل الإشراقي ، وتدخله في عمليات الإحساس «وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الإشراقي أسباب الظهور »

٣ ـ الأخلاق[2]

تستمد نظرية الفارابي في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية

---

(١) رسالة في العقل ص ٢٥ وما بعدها

(٢) فيما يختص بموقف الفارابي الأخلاقي والسياسي راجع مؤلفاته التالية : آراء أهل المدينة الفاضلة » « كتاب السياسة » « السياسات المدنية » « تحصيل السعادة » « رسالة في التنبيه على سبيل السعادة » « المملكة الفاضلة » « المبادىء الانسانية » « جوامع كتاب النواميس لأفلاطون » . وفيما يختص بنظرية النبوة راجع « تحصيل السعادة ص ٤٣ وما بعدها » « آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٥ وما بعدها »

بصفة عامة تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة انشطتها ، كما أنها تنبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي . فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي ، أي أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة واتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير[1] ولكنه ينميها بالفعل والممارسة[2] . وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدني أي لعلم السياسة ، فكأن السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي ، وهكذا يظهر الإرتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدني على السواء .

١ ـ السعادة كخير أقصى وأكمل الغايات :

يقول الفارابي : « السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها ، فإنما ينحوها على أنها كمال ما . . وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان ، فإنما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر ، ولما كانت الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة ، كثيرة ، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها

---

(١) إشارة الفارابي هنا إلى القوة الفطرية على فعل الخير قد تكون بتأثير أفلاطون ، وكان يمكن ردها أيضاً لأرسطو باعتبار أنها قوة صدفة تخرج إلى الفعل بالممارسة ولكن الفارابي يشير بصراحة إلى أنها قوة فطرية وأرسطو يرفض التسليم بمبادىء أي قوى فطرية سابقة على التجربة أو الممارسة .

(٢) يقول الفارابي : « أن الأشياء التي اذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل ، هي الأفعال التي شأنها ان تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة ، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة ، والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق ، كالحال في التي تستفاد بها الصناعات . . (والفعل) الجميل ممكن للانسان ، اما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها واما بعد حصولها بالفعل ، وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق ، إذا حصلت بأعيانها ، حتى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق ، حصلت الأخلاق » التنبيه على سبيل السعادة ـ طبعه حيدر أباد الدكن ١٣٤٦ هـ ص ٨ .

خيراً ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها (إذ أنها تؤثر لذاتها وما يؤثر لذاته ، أفضل مما لا يؤثر لغير ذاته) »[1] .

وإذن فكل إنسان يطلب السعادة ، وهو يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية ، وهذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها ويؤثرها على غيرها ، ولما كانت السعادة هي من بين الغايات أعظمها قدراً ، وأنها إذا تحققت للإنسان لم يحتج لغاية أخرى غيرها ، تبين لنا أنها إنما تطلب لذاتها ، وأنها مكتفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للانسان وأكمل الخيرات التي يفضلها على غيرها .

فما هو إذن السبيل إلى تحقيقها والأمور التي بها يمكن الوصول إليها ؟ وسنرى كيف يتم تحصيل السعادة عن طريق ممارسة الفضائل .

٢ ـ الفضيلة :

يرى الفارابي أننا نحصل على السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية . وهو يرتب أربعة أجناس للفضائل وهي : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية[2] .

أما الأولى فانها تنصب على طب المبادىء الأولية للمعرفة والعلم بالأشياء علماً نظرياً فحسب من حيث هي موجودات لا من حيث منفعتها العملية، وأما الثانية فالمقصود بها ـ على الأرجح عند الفارابي ـ علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب[3] . والثالثة وهي الفضائل الأخلاقية مدارها البحث في السلوك الأخلاقي للانسان . .وأخيراً الفضائل العملية التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة .

---

(١) م . س ـ ص ٢ وما بعدها .
(٢) تحصيل السعادة ص ٢٢ ـ ٣١ .
(٣) م . س ـ ص ٢٢ .

ولما كانت الفضائل الأخلاقية هي أسمى هذه الفضائل قدراً وأشرفها مرتبة من حيث أنها أكثر الفضائل اسهاماً في تحقيق السعادة ، فالفلسفة الأخلاقية هي التي تضع قواعد السلوك المؤدي إلى تحصيل السعادة وهي نشتقها من الممارسة العملية والتجربة الحيوية ، لهذا نجد الفارابي يهتم بدراستها وبيان الطرق المؤدية إلى تحصيلها .

ويلاحظ أن المعلم الثاني قد استعار نظرية أرسطو[1] في تعريف الفضيلة الخلقية ومضمونها أن الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين : إفراط وتفريط كليهما رذيلة ، والمقصود بالوسط العدل - وهو غير الوسط الحسابي - أنه الذي يحدده مجال الممارسة والعمل ، فالشجاعة مثلاً وسط بين الجبن والتهور ، ولكنها أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والكرم وسط بين التقتير والاسراف ولكنه إلى الاسراف أقرب .

وكذلك يعدد الفارابي - مثله في ذلك مثل أرسطو - أنواع اللذات ويرى أن لذات الحواس سريعة سهلة المنال ، أما لذات العقل التي تكتسب بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الرؤية والتمييز وقوة العزم ، ويعني بها الحكمة ، فهي تطابق أسمى غاية يتوق إلى بلوغها الإنسان من حيث أنها تمام كمال فعله الخاص به من حيث هو ناطق ، أي حاصل على التعقل ، وبهذا المعنى يكون فعل التعقل هو الفعل المطابق لخير الانسان الأقصى أي لسعادته ، فالحكمة إذن هي فضيلة الإنسان بل هي أسمى فضائله المحققة لسعادته .

وإذا كان الفارابي يميز بين ما يحتاج إلى تعليم وما يحتاج إلى تأدب وممارسة من الفضائل ، والفضائل الخلقية من بين ما يحتاج إلى التأدب منها . أننا نلاحظ بصفة عامة أن المعلم الثاني يحاول أن يعمم نظرية أرسطو في الفضائل الأخلاقية على سائر أجناس الفضائل ، فهو يرى أن الصناعة سواء

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي « أرسطو » للمؤلف ف ٨ ص ٢١٠ : « الأخلاق » .

كانت نظرية أو علمية فهي في حاجة إلى تعلم وتأمل واستدامة نظر ، وممارسة حتى ترسخ ملكتها في الذهن ، أي أن الفضائل كلها تتطلب التعليم والممارسة والتأدب على تفاوت تباينها .

فمن الذي يتولى مهمة التعليم والتأديب إذن ؟

يرى الفارابي أن الرئيس أو من ينوب عنه هو الذي يقوم بالمهتمين معاً إي بالتعليم والتأديب ، وهو يشير بهذا إلى رئيس المدينة الفاضلة .

وهكذا نلاحظ كيف ينتقل من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة ويربط فلسفة الأخلاق بفلسفة السياسة على نحو ما فعل أرسطو كما ذكرنا في موضع سابق .

٤ ـ السياسة

الفارابي كأرسطو يجعل الأخلاق فرعاً للسياسة ، فإذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة ، فان مجال البحث في السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره . فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة ، ولا يتم تحصيل السعادة لمجموع الأفراد إلا إذا عاشوا في مجتمع ما ، وهذا يفضي بنا إلى البحث عن أفضل أنواع الاجتماع الانساني التي تتحقق عن طريقها غايات الإنسان . وهي السعادة .

المدينة الفاضلة :

يحذو الفارابي حذو أفلاطون والقديس أغسطين وغيرهما من الذين استهوتهم النظرة الطوباتية ، وهم في هذا الاتجاه انما يعكسون الشعور المرير بما انتهى اليه الواقع الاجتماعي في عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد ولهذا فهم يخططون « المدن الفاضلة » لتحقيق آمالهم في مجتمع أفضل .

وقد تأثر الفارابي بصفة مباشرة بجمهورية افلاطون كان معنيا بترجمة اثاره السياسية وتتبعها سواء في نصوصها المباشرة أو في جوامع جالينوس ، وفي رأيه كما سنرى ان اجتماع المدينة هو أفضل أنواع الاجتماع على الاطلاق .

١ ـ الانسان مدني بالطبع :

وقبل أن يستعرض الفارابي آراءه في أنواع التجمع الانساني يحرص على التأكيد بأن الانسان مدني بطبعه ، وأن الاجتماع البشري هو طريقه إلى تحصيل الكمالات التي فطر عليها. وأن الحياة في المجتمع هي التي تهيىء الفرد لنيل السعادة التي هي غاية كل واحد من أفراده

يقول الفارابي : أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ كمالاته « وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له ، وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره . . وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان ان يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه ، فلذلك يسمى الحيوان الأنسي والحيوان المدني »[1] .

٢ ـ تقسيم المجتمعات :

وإذن فالفرد لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع ، إذ الإجتماع ضرورة لا مناص منها لبني البشر . ولكن أي نوع من المجتمعات يصلح لتحقيق الكمالات الإنسانية ؟

ولكي يجيب الفارابي على هذا التساؤل يلجأ إلى التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة .

أ) المجتمعات الكاملة :

أما الكاملة فمنها مجتمعات عظمى وغيرها وسطى وأخرى صغرى .

---

(١) تحصيل السعادة ص ١٤

والمجتمعات العظمى هي مجموعة الأمم والشعوب التي تقطن المعمور أي المجتمع الإنساني بأسره حيث تجتمع عدة أمم وتتعاون فيما بينها لتحقيق سعادتها ، وتختلف الأمم بفعل ظروف المكان والزمان والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة

أما المجتمعات الوسطى فهي مجتمع كل أمة على حدة .

وتبقى المجتمعات الصغرى ويمثلها مجتمع المدينة واجتماع المدينة هو أول مراتب الكمال في الإجتماعات البشرية[1] .

ب) المجتمعات الناقصة :

أما المجتمعات الناقصة فهي تجمعات القرى والمحال والسكك والبيوت .

يقول الفارابي : « وأما الإجتماعات في القرى والمحال والسكك والبيوت ، فهي الإجتماعات الناقصة ، ومنها ما هو أنقص جداً ، وهو الإجتماع المنزلي ، وهو جزء للاجتماع في السكة ، والإجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة ، وهذا الإجتماع هو جزء للاجتماع المدني . والإجتماعات في المحال والإجتماعات في القرى ، كلتاهما لأجل المدينة . غير أن الفرق بينهما ان المحال أجزاء للمدينة ، والقرى خادمة للمدينة »[2] .

وإذن فالمدينة هي أول الدرجات في الإجتماع الكامل ، وقد وضع الفارابي تقسيماته لأنواع الإجتماع لكي يصل إلى الوقوف طويلاً عند مجتمع المدينة ، وهو مدار البحث في الفلسفة السياسية عند المعلم الثاني ، وليس هذا أمراً جديداً في هذا المجال ، فقد كان تجمع المدينة هو الصورة المثلى للاجتماع البشري عند اليونان نظراً لعدم تجانس الشعوب في الدول الكبيرة

---

(١) السياسات المدنية ص ٣٩ .
(٢) م - س ص ٣٩ - ٤٠ .

والامبراطوريات القديمة ، ولم يكن الحال على هذا النحو في عصر الفارابي فعلى الرغم من انقسام دولة الخلافة إلى دويلات صغيرة إلا أن كل دولة منها كانت تحتل رقعة كبيرة من الأرض وتشتمل على مدن وأقاليم كثيرة ، ولهذا فقد كان التصور السياسي لمجتمع المدينة غريبا على الفكر الإسلامي .

والأمر الثاني أن الفارابي لم يشر إلى أهمية الأسرة باعتبارها الخلية الأولى في المجتمع وأدخلها في عداد المجتمعات الناقصة فهي جزء من اجتماع السكة مع أن التماسك الاجتماعي في الأسرة أقوى بكثير منه في المدينة أو في الدرب أو الشارع الذي تقطنه جماعة من الأسرة قد تكون متباعدة لا يربط بينها سوى الجوار الظاهري . . ويرجع هذا التغاضي عن بحث موضوع الأسرة إلى أمرين : الأول أن أفلاطون كان قد قضى على نظام الأسرة في الجمهورية وأحل محلها نظامه الشيوعي المعروف ، ولهذا لم يجد الفارابي عند أفلاطون أي كلام عن نظام الاجتماع المنزلي ، على الرغم من أن الفيلسوف اليوناني قد عدل عن كثير من آرائه بهذا الصدد في كتاب القوانين وهو من أعمال الشيخوخة . وربما كانت للفارابي ترجمات أو تعليقات متفرقة على هذا الكتاب ، ولكن الحقيقة أنه لم يتحول في آراء أهل المدينة الفاضلة عن الموقف الافلاطوني في الجمهورية في جملته ، والأمر الثاني أنه ربما خشي أن يجره البحث في الاجتماع المنزلي أي في نظام الأسرة إلى الخوض في موضوعات تخرجه عن مجتمع المدينة مثل انتساب الأسرة إلى القبيلة أو العشيرة على نحو ما كان سائراً عند العرب .

٣ ـ التمييز بين المدينة الفاضلة واضدادها :

إن العلامة المميزة للمدينة الفاضلة عند الفارابي هي شيوع التعاون بين أفرادها لتحصيل السعادة ، إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة ومجموعة الأمم فاضلة .

« فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها

السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة »[1]

ويتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة وخضوعهم لمبدأ تقسيم العمل كما سنرى حين الكلام عن تكامل الوظائف وتكافل الأعضاء في هذه المدينة .

أما المدن غير الفاضلة[2] فهي تجمعات جاهلة ضالة وضارة ويشير الفارابي إلى خمسة أقسام رئيسية منها هي :

١ ـ المدينة الجاهلة
٢ ـ المدينة الفاسقة
٣ ـ المدينة المتبدلة .
٤ ـ المدينة الضالة .
٥ ـ النوابت (أو مجتمع الحريمة)

أولاً ـ المدينة الجاهلة :

أهل هذه المدينة يتوهمون أن سعادتهم تتحقق بالإنغمار في ممارسة الملذات الحسية وجمع الثروة والحفاظ على سلامة الأبدان ، وهم بهذا يجهلون السعادة الحقة . . . ويعدد الفارابي سبعة أنواع للمدن الجاهلة :

١ ـ المدينة الضرورية : ويعيش فيها الناس على طلب الضروريات التي تحفظ عليهم حياتهم .

٢ ـ المدينة البدالة : وهي التي تطلب فيها الثروة لذاتها

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ ـ ٧٩
(٢) م . س ـ ص ٩٠ ـ ٩٢ ، السياسات المدنية ص ٥٩ ـ ٧٧

٣ - مدينة الخسة والشقوة . ويطلب أصحابها اللذة المحسوسة دون سواها

٤ - مدينة الكرامة : يعمل أهلها على بلوغ المجد والعظمة والكرامة بالقول والعمل .

٥ - مدينة التغلب : وأهلها يسعون دائماً للسيطرة والتغلب على جيرانهم .

٦ - المدينة الجماعية : وهي التي يعيش فيها كل فرد حسبما يشاء ، ولا سلطان فيها لأي فرد على آخر .

٧ - مدينة النذالة : يجمع أهلها الثروة ولا ينفقون منها شيئاً .

ثانياً - المدينة الفاسقة :

وهي التي يتصف أهلها بالعلم دون العمل ، إذ أنهم يعرفون تماماً ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أعمالهم تدخل تحت طائلة أعمال المدن الجاهلة .

ثالثاً - المدينة المتبدلة :

وهي التي دب الفساد في آراء أهلها وأفعالهم لأنهم غيروا معتقدهم المطابق لآراء أهل المدينة الفاضلة .

رابعاً - المدينة الضالة :

وأهلها لا يتبعون العقيدة الصحيحة في الله والعقل الفعال . ويخادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحي .

خامساً - النوابت :

وهم أشبه بالبهائم أو الأشواك النابتة بين الزروع ويوجدون في المدن الفاضلة ولكنهم يعيشون على تخومها في الوادي ويجب استبعاد الأنس منهم أو قتله كالحيوانات المتوحشة . وهو يشير هنا إلى مجتمع الجريمة ويشتمل على

المجرمين في المدينة وعلى البغاة وقطاع الطرق ، والبدو الرحل الذين يشنون الغارات على مجتمعات المدن .

٤ ـ نظام المدينة .

تشبه المدينة الفاضلة جسم الإنسان من حيث أن كل عضو فيها يختص بالقيام بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بما هو مكلف به من عمل على الوجه الأكمل صار الجسم في مجموعه صحيحاً والمدينة مستقرة .

وتترتب وظائف المدينة كما تترتب وظائف الجسم، فنجد في مقابل القلب ـ وهو العضو الرئيسي ـ رئيس المدينة الأعلى ثم تتدرج الوظائف إلى أدناها حيث لا نجد بعد ذلك أي رياسة أو مرتبة . وهذا التدرج في المراتب شبيه بالتدرج في مراتب الوجود من حيث أنها تبدأ بالأول لتنتهي إلى المادة الأولى والعناصر الأربعة .

ورئيس المدينة يسمو إلى درجة العقل الفعال ، وهو مصدر الحياة والنظام في المدينة ، جيد الفهم محباً للعلم وعادلاً .

وهو الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون[1] الحاصل على حاسة سادسة يدرك بها المعقولات الصرفة والحقائق العامة وذلك عن طريق اتصاله بالعقل الفعال ولا يتيسر له اكتساب هذه المعارف إلا بعد اشتغاله بالرياضيات والمجاهدات والتأمل العقلي .

أما إذا كان اتصاله بالعقل الفعال عن طريق الهبة الإلّهية فإنه يكون نبياً .

يقول الفارابي : « فيكون اللّه عز وجل يوحي إليه (أي إلى الإنسان) بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من اللّه تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم

---

(١) جمهورية أفلاطون ص ٤٨٤ .

إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل في الإلهي »[1] .

وهذا يعني أن النبي يستخدم المخيلة وهي من قوى النفس الإنسانية المصورة للوحي والمنبئة بالمستقبل ، فالنبي إذن هو الذي يتمكن من رؤية أمور الوحي في حال اليقظة والنوم ، وكذلك فهو يخبرنا عن المستقبل بما وهبه الله من قوة قدسية ممتازة .

٥ ـ المدينة الفاضلة عند الفارابي (دراسة نقدية) :

لا شك أن الخطوط العامة لمدينة الفارابي الفاضلة إنما ترجع إلى أصل أفلاطوني في الجمهورية[2] .

١ ـ فأول ما يقابلنا عن فكرة « الرئيس » حاكم المدينة والصفات التي خلعها عليه الفارابي . فهي بعينها مواصفات حاكم مدينة أفلاطون الفيلسوف وقد أشار المعلم الثاني بصراحة إلى أن الرئيس يتعين أن يكون فيلسوفاً أي ذلك الشخص الذي وصل إلى أعلى مراتب المعرفة أي الحكمة التي تنطوي على صفتي النظر والعمل . ولكنه أجاز أن يكون هذا الرئيس من غير الفلاسفة على شريطة أن يكون له مستشاراً فيلسوف . ويبدو أن هذا الاتجاه يخفي نوعاً من المجاملة أو القبول لصورة الرياسة في عصره . وقد كان عليه احترام رئاسة الخليفة أو الوالي أو الأمير للدولة الإسلامية حينذاك مع اشتراط وجود الفيلسوف إلى جوار الحاكم الإسلامي .

٢ ـ والفكرة الأساسية والثانية التي نجدها في مدينة الفارابي هي أن

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٦

(٢) فيما يختص بموقف أفلاطون السياسي في الجمهوريه . رجع كتابنا « تاريخ الفكر الفلسفي (عند اليونان) الجزء الأول الطبعة الخامسة ١٩٧٣ » .

علامة المدينة الفاضلة هي شيوع التعاون بين أفرادها وإذا رجعنا إلى جمهورية أفلاطون وجدنا أن الفكرة الرئيسية فيها هي فكرة العدالة ، كيف تتحقق العدالة بالنسبة للفرد في ظل الدولة ، وبالنسبة للدولة بمختلف طبقاتها ، ويشير أفلاطون إلى ان مبدأ تقسيم العمل قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة ، فكما أن خلاص النفس مرهوناً بحفظ التناسب بين قواعدها الثلاث واقرار التعاون الوثيق بينها ، فكذلك يكون مفهوم العدالة بالنسبة للدولة إذ تتمثل في التعاون وحفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث (الحاكم والحراس والشعب) ، وهذه هي وظيفة الحاكم الفيلسوف ، فكأن الفارابي قد فهم فكرة العدالة في الجمهورية على أنها تنتج التعاون بين الأفراد ، أو أنه إذ أشاع التعاون بين أفراد المدينة وفئاتها كان ذلك دليلاً على أن المدينة تسودها العدالة التي هي حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة في المدينة .

وإذا انتقلنا إلى تقسيم الفارابي للمدن إلى فاضلة وغير فاضلة فإن الملاحظة الأولى على هذا التقسيم أنه يبدو أنه يخضع لعوامل دينية في بعض اتجاهاته ويغلب على الظن أنه تصور أن المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها إلا في السياق الزمني لظهور الإسلام أي في عصر النبوة المحمدية ، وعلى هذا فتكون اضدادها في خلال نفس العصر الإسلامي مدناً تعلم الحق أي قد وصلتها الدعوة الإسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال ، وهذه هي المدن الفاسقة والمتبدلة والضالة والنوابت . وربما قصد بالمدينة الفاسقة الاشارة إلى رأي المعتزلة القائلين بأن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين ، وهذا يعني أنه ذو إيمان ناقص من ناحية العمل مع علمه بالحق ، أما المتبدلة فهي تشير إلى أهل الردة أو إلى أهل المجون والخلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم .

والمدينة الضالة تنطبق أوصافها على أصحاب الدعاوي المضللة من دهرية جاحدين للصانع أو سفسطائية تعاند في الحقائق أو باطنية ترعم أن

لأئمتها صفة التأله ومنهم اخوان الصفا والإسماعيلية وغلاة الشيعة .

وتبقى النوابت : وهم أهل مجتمع الجريمة الذين يعدون خطراً على الإجتماع البشري وقد ألزمت الشريعة الحاكم بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق ، واللصوص ، والقتلة ومنهم الحشاشون من اتباع الحسن الصباح المدافعون عن الدعوة الإسماعيلية الفاطمية . وكذلك البدو الرحل من الأعراب غير المتحضرين وقد وصفهم القرآن بأنهم أشد كفراً ونفاقاً .

٣ - ويلاحظ أننا لم نذكر المدن الجاهلة وأقسامها حين كلامنا عن اضداد المدن الفاضلة في الفقرة السابقة ، وليس يعني هذا أنها لا تعد اضداد أيضاً للمدينة الفاضلة عند الفارابي . بل لأنها على ما يبدو إنما تنطبق شروطها على العصر الجاهلي السابق على الإسلام لأن عدم أهلها أنهم لا يعرفون شيئاً عن دعوة الحق . والدليل على هذا هو أن أول نوع منها يذكره الفارابي وهي المدينة الضرورية ويعدها مدينة غير فاضلة ، يشير إليه أفلاطون في الجمهورية باسم المجتمع الطبيعي الأول الذي كان موجوداً في العصر الذهبي حيث توجد عدة أسر مجتمعة لا تطلب سوى اشباع حاجاتها الأولية من مأكل وملبس ومشرب ومسكن . وأفلاطون يرفع من رتبة هذا المجتمع ويعده مجتمعاً راقياً بينما يجعله الفارابي مجتمعاً غير فاضل لأنه يجهل مبادىء الدعوة المحمدية ، أي أنه من مجتمعات الجاهلية قبل ظهور الإسلام

٤ - ويشير أفلاطون إلى أن هذا النظام الطبيعي الأول قد ولى وانقضى ولم يبق منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسي للمجتمع وهي على التوالي : الثيموقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والطغيان . وإذا أمعنا النظر في الأنواع الستة الباقية للمدن الجاهلة فإننا نجد أن :

أ) مدينة الكرامة ومدينة التغلب عند الفارابي تقابلان التيموقراطية عند أفلاطون

ب) ومدينة الخسة والشقاوة والمدينة البدالة تقابلان الأوليجاركية .

جـ) أما المدينة الجماعية فإنها تقابل الديمقراطية .

د) وأخيراً مدينة النذالة وهي تقابل الطغيان .

٥ ـ وهكذا نجد أن مدينة الفارابي الفاضلة التي حاول فيها التوفيق بين آراء أفلاطون في الفلسفة السياسية ومسلمات الوحي والرسالة الإسلامية هي صورة صادقة لمجهود فلاسفة الإسلام الذي يتمثل في حركة التوفيق بين العقل والنقل أي بين الفلسفة والدين ، في إطار حركة التلفيق الكبرى التي وقعوا ضحية لها فخلطوا بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين على ما سنرى أيضاً عند ابن سينا في كتبه المشائية .

وكما رأينا عند الفارابي أيضاً في آراء أهل المدينة الفاضلة حيث خلط في موقفه الأخلاقي بين قول أفلاطون بالمبادىء الفطرية ونظرية أرسطو في الفضيلة القائمة على الاكتساب ، وكذلك قبوله لنظرية الفيض وقوله بالعقل الفعال كعقل كوني ميتافيزيقي ، وهذه آراء صادرة عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية القديمة .

خاتمة :

اتضح لنا مما سبق أن الفارابي بذل مجهوداً كبيراً في فهم كتب أرسطو واستجلاء نصوصه الغامضة ولا سيما كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة) ولكن النصوص المنحولة والتي نسبت خطأ لأرسطو جاءت لتضيف عقبات أخرى لا يمكن تخطيها ، الأمر الذي أدى به إلى الإبتعاد عن الخط المذهبي الأرسطي والإقتراب كثيراً من مذهب أفلاطون .

ففي الإلهيات نراه يستعير من « المجهورية » فكرة « إله الخير » ذي الإشراق المستمر والذي يشبهه بالشمس كأفلاطون ، ثم يتابع تحديد مراتب الصدور ، وينتهي إلى القول بأن ثمة عقولاً كونية عشرة . وقد كشف البحث عن أن نظرية العقول العشرة ، هي الصورة الأفلوطينية المتأخرة لموقف

افلاطون الرياضي بصدد المثل الرياضية وارجاعها إلى الأعداد العشرة المثالية - فضلاً عن أن نظرية الصدور ذاتها تعتبر في ذاتها الحصيلة النهائية لتطور نظرية المثل في مدرسة أفلاطون المتأخرة ، وأن مشكلة « المشاركة » كانت هي العامل المحرك الذي دفع بالنظرية إلى هذه الصورة الأخيرة[1] .

ومما لا شك فيه أيضاً أن أدلته على وجود الله بعضها أفلاطوني والبعض الآخر أرسطي ، وكذلك فإن الدليل الذي يستند إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن يرد أصلاً إلى مشكلة الوحدة والكثرة عند أفلاطون والتي كانت مدار البحث في محاولة فيلبوس لأفلاطون .

ونجد أيضاً أن كثيراً من تعاليمه الأخلاقية والسياسية مستمدة من أفلاطون وقد حاول الفارابي أيضاً أن يصبغها بالصبغة الإسلامية كما فعل بصدد الآلهيات .

أما فيما يختص بالمباحث النفسية فنراه يستخدم تعريفات وأدلة أفلاطونية وارسطية وهو في تعداده لقوى النفس ينقل كثيراً عن النصوص الأرسطية[2] .

وكما كان موقف أرسطو قلقاً بصدد مشكلة الخلود نجد أيضاً نفس الشيء عند الفارابي . وكذلك فهو يستعير فكرة العقل الفعال من شراح أرسطو ويسميه « واهب الصور » .

على أن مجهود الفارابي الخاص إنما يبدو أثره بوضوح في محاولة التوفيق بين الوحي والعقل والقاء الضوء بطريقة فذة على مشكلة النبوة وتفسيرها .

ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أنه أفاد بدرجة كبيرة من كتابات أفلاطون السياسية في وضع فلسفته السياسية ، مع أنه حاول إعطاءها صبغة إسلامية ،

---

(١) راجع بحثنا بالفرنسية عن « إنتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو .

ومع هذا فقد بقيت أصولها اليونانية ظاهرة للعيان .

والخلاصة أنه على الرغم من أن الفارابي يعد من أكثر فلاسفة الإسلام فهماً لفلسفة اليونان ، إلا أنه لم يتمكن من التحرر من الخلط الشنيع الذي ساقته إلى عصره الترجمات السريانية الملفقة ، فكان عليه أن يتناول المواد المتاحة له بالصورة التي وصلت إليه ليقيم منها مذهباً فلسفياً إسلامياً أفلاطوني الجوهر أرسطي المظهر ، وتبقى الأصالة هنا موضع المناقشة والنظر !! .

الفصل الثالث عشر

الشيخ الرئيس ابن سينا

٣٧٠هـ/ ٩٨٠م
٤٢٨هـ/١٠٣٧م

إذا كان الكندي قد وضع الخطوط العريضة الأولى لبناء الفلسفة الإسلامية التي تتجه إلى معالجة مشكلة العقل والوحي ، وكان الفارابي هو الذي تناول مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، فان ابن سينا قد وجد الطريق ممهداً وأسلوب التلفيق والتخير معترفاً به . ولهذا فاننا لا يمكن أن نعتبر ابن سينا مجدداً في الفكر الاسلامي بقدر ما كان مفصلاً وشارحاً لمختصرات الفارابي .

على أننا نلاحظ أن البذور الأولى للافلاطونية التي نجدها بصورة محدودة عند الكندي ثم بصورة أكثر وضوحاً عند الفارابي ، نجدها وقد أخذت تتضح معالمها وتنضج في رسائل ابن سينا وعلى الأخص الصوفية منها ، ولسنا نريد في عرضنا لمذهب ابن سينا أن نبين بوضوح أصالة التيار الأفلاطوني في مذهب ابن سينا لأن دراسة كهذه قد لا تسمح بها صفحات هذا الكتاب الذي يقوم أصلاً على استعراض جملة من المواقف الفلسفية مع مقدمات تنير جوانب هذه المواقف مما يقتضينا أن نترك للقارىء مجالاً للنظر والتأمل . ولهذا نكتفي بإيراد نبذة عن مذهب ابن سينا المعروف مما يساعد على التعريف به وبآثاره مرجئين الدراسة الدقيقة للتيار الأفلاطوني في مذهب ابن سينا لسفر آخر .

١ ـ حياة ابن سينا وشخصيته :

ولد ابن سينا في قرية أفشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هجرية الموافق ٩٨٠ ميلادية . وهو أبو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس ، وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام في بلدة بخارى واشتغل فيها بالصرافة ويقال أنه انخرط في عداد « الإسماعيلية » وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه[1] ، رغم أن ابن سينا يذكر أنه كان يفهم أقوال الإسماعيلية وقلبه بعيد عنهم .

ويمكن أن تقسم حياة ابن سينا إلى مرحلتين : مرحلة التحصيل ومرحلة الانتاج العلمي ، أما المرحلة الأولى فنجد ابن سينا خلالها يستظهر القرآن ويدرس العلوم الدينية والشرعية وعلم النجوم على طريقة أهل العصر . . وكان سنه إذ ذاك لا يتجاوز العاشرة . ثم نراه بعد ذلك يقبل على دراسة المنطق والرياضيات والطبيعيات وعلوم ما بعد الطبيعة وغيرها .

وقد ذكرت المراجع التي تتناول سيرته أنه تلقى فن الطب عن عيسى بن يحيى الطبيب المسيحي ولم تلبث شهرته أن ذاعت كطبيب ولم يكد يبلغ السادسة عشر فتوافد عليه الأطباء من كل حدب ليأخذوا عنه ويسترشدوا بأساليبه في معالجة الأمراض ، ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح

---

(١) راجع البيهقي ص ٣٦ والشهرزوري مخطوط ص ٢٢٤ ـ راجع أيضاً كتاب توفيق التطبيق نشرة دكتور مصطفى حلمي سنة ١٩٥٤ وفيه يثبت مؤلفه أن ابن سينا أثنا عشري ـ ومؤلف هذا الكتاب هو علي بن شيخ فضل الله الجيلاني ويتضح من أقوال الجيلاني أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية الإثنا عشرية سواء في المسائل الشيعية الاعتقادية كمسألة العصمة ومسألة الإمامة ومسألة الخلافة ، وكذلك تأثر بآراء الشيعة الاعتقادية في النفس الإنسانية وخواص القوة القدسية ومشكلة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد وغير ذلك من المسائل التي يعرض لها ابن سينا . وقد أجمل مؤلف الرسالة القول في مذهب ابن سينا حينما سأله أحد الحاضرين في مناقشة بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هجرية عن حقيقة مذهب ابن سينا فأجابه بأن ابن سينا من الإمامية . راجع مقال الدكتور محمد مصطفى حلمي عن « ابن سينا والشيعة » في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، بغداد سنة ١٩٥٢ .

ابن منصور سلطان بخارى لمعالجته . فنجح ابن سينا في علاجه وشفي السلطان من مرضه العضال وكانت مكافأته له أن فتح له أبواب مكتبته . فأقبل ابن سينا في نهم على قراءة ما تحتويه من كتب نادرة وحينما احترقت هذه المكتبة قيل أنه هو الذي أحرقها حتى لا يطلع أحد غيره على ما تشتمل عليه من نفائس الكتب .

وفيما يختص بالفلسفة نجد ابن سينا يكرس سنتين من سنوات دراسته الأولى لتفهم مشاكل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية مواصلاً العمل في النهار والدراسة في الليل ، وكان يرى حلول المشاكل المستعصية في أحلامه أثناء النوم . ويذكر الشيخ الرئيس عن نفسه أثناء فترة تحصيله للفلسفة أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ولكنه حينما وقع بين يديه مصادفة كتاب الفارابي في « أغراض ما بعد الطبيعة » أوضح له ما كان مستغلقاً عليه .

هذه هي المرحلة الأولى من حياة الشيخ الرئيس تميزت بإقباله النهم على الدراسة العلمية والفلسفية مع مواصلة العمل في ميدان الطب بعد سن السادسة عشر .

أما المرحلة الثانية من حياته وهي مرحلة الانتاج العلمي فانها تبدأ بعد سن الواحدة والعشرين . ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز ابن سينا أن يعكف على التأليف والكتابة في عصر تتنازعه الخلافات السياسية والمذهبية ، فضلاً عن أنه هو نفسه قد شارك في هذه الأحداث ، وكان ذيوع صيته كطبيب كفيلاً بأن يقضي على ما يمكن أن يدخره من وقت للكتابة ولكنه استطاع وسط هذا الجو المتأزم أن يختزل ساعات طويلة لتحرير ما انتج من آثار في عصر فتن واضطرابات هو العصر العباسي الثاني الذي تمزقت فيه دولة الخلافة الإسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضاً ، فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤هـ وسموا حكامهم بالسلاطين وتنازل لهم الخليفة العباسي عن السلطة ودالت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هجرية . ومن ناحية

أخرى نجد خراسان موطن ابن سينا وقد استقل بالحكم فيها السامانيون الذين اشتهر من بينهم منصور ابن نوح والذي ولد ابن سينا في عهد أبيه نوح .

وقد تأثر ابن سينا كثيراً لوفاة والده فغادر بخارى إلى جرجان حيث تعرف فيها على أبي عبد الله الجوزجاني الذي لازمه طوال حياته وكتب جزءاً من سيرته ، ثم تعرف أيضاً على أبي محمد الشيرازي الذي خصص له داراً يلتقي فيها مع تلامذته للعلم والدراسة .

ولم تلبث ريح الاضطرابات السياسية أن هبت على جرجان فغادرها إلى همذان حيث استوزره أميرها شمس الدولة بعد أن شفاه من مرضه ولكن عسكر الأمير ثاروا عليه وسجنوه وتدخل الأمير فأطلق سراحه واسترضاه واستوزره ثانية بعد أن عالجه مرة أخرى وشفاه . وقد رفض ابن سينا أن يكون وزيراً لتاج الملك بن شمس الدولة بعد وفاة والده ، وعلم تاج الملك أن ابن سينا يؤثر خدمة علاء الدولة أمير أصفهان على خدمته هو فسجنه أربعة أشهر ثم أعاده إلى همذان . وما أن سنحت الفرصة لابن سينا حتى فر هارباً إلى أصفهان فأكرم أميرها وقادته واصطحبه في غزواته وأسفاره .

لم تكن حياة ابن سينا إذن ـ على ما رأينا ـ تسمح بالهدوء الذي يجب أن يتوفر لمفكر مثله فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابي فنرى ابن سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو في غمار حياة يغشاها العمل المستمر في ميدان الطب والسياسة فضلاً عما عرف عنه من اقبال شره على اللهو والمتعة الجسدية ، مما كان له أسوأ الأثر على صحته فأصيب بداء القولنج وتوفي به سنة ٤٢٨هـ ـ ١٠٣٧م . وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاماً ودفن في همذان .

٢ - مـؤلـفـاتـه

من أهم كتب ابن سينا :

أ) كتاب الشفاء : وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق ، الطبيعيات ، الرياضيات . الإلهيات . . وهو في ثمانية عشر مجلداً . وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب ، وقد نشر المدخل وهو مبحث الالفاظ في منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان . وتوجد تراجم عبرية وأخرى سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب وقد ترجمت الإلهيات إلى الألمانية وترجمت أجزاء أخرى منه إلى الانجليزية وترجم مارجوليوث الفن التاسع في الشعر إلى الانجليزية وقد ترجم الفن السادس من الطبيعيات إلى الفرنسية والفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات . هذا عدا شروح أخرى وحواش على الشروح لعدة مؤلفين(١) .

ب) كتاب النجاة : وهو مختصر الشفاء وقد طبع في روما مع كتاب القانون في الطب سنة ١٥٩٣ وطبع كذلك في مصر .

جـ) كتاب الإشارات والتنبيهات : وهو يلخص أبواب المنطق في عشرة مناهج ومسائل الحكمة في عشرة أنماط . وهذا الكتاب هو آخر ما صنفه ابن سينا في الحكمة . ويلاحظ أن الأنماط الأخيرة في هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفي(٢) .

وقد طبع هذا الكتاب في ليدن سنة ١٨٩٣ عن تحقيق علمي للنص للمستشرق فورجيه . وقد نشر مهرن الأنماط الثلاثة الأخيرة في القسم الثاني من رسائله وعلق عليها ونقلها إلى الفرنسية(٣) . وقامت الآنسة جواشون أستاذة

---

(١) راجع « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواتي سنة ١٩٥٠ - ص ١٩ - ٧٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٨ .
(٣) راجع مهرن الرسائل الصوفية لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس ، بترجمة كتاب الإشارات إلى الفرسية والتعليق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسي على الإشارات ودراسة تحليلية للنص ومصطلحاته وذلك بتكليف من اليونسكو .

وقد نشر سليمان دنيا كتاب الإشارات مؤخراً في أجزاء متوالية .

د) كتاب الحكمة المشرقية : لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب في التصوف ، وتعرض المستشرق نللينو لهذا الرأي وذهب إلى أن الكتاب خاص بفلسفة الشرقيين في مقابل فلسفة الغربيين ، وقد ذكر السهروردي الاشراقي أنه لا يسلم بوجود حكمة مشرقية بمعنى اشراقية عند ابن سينا وأنه قد اطلع على « كراريس للرئيس أبي علي بن سينا يزعم فيها أنه ذكر طرفاً من الحكمة المشرقية » .

ويرد السهروردي على زعم ابن سينا هذا بقوله : « أنه لو كان هذا صحيحاً لتضوع ريحها عليه » يقصد أنه لو كان ابن سينا اشراقياً حقاً لما كانت حياته على ما ذكرنا من لهو وانكباب على الملذات ومشاركة في شؤون السياسة وغير ذلك . والحجة الثانية التي يوردها السهروردي ضد ابن سينا هي أنه لم يذكر الأصل الخسرواني أي الفارسي وهو مصدر الحكمة الاشراقية في نظر السهروردي .

على أن نقد السهروردي أو غيره وكذلك تخريج نللينو للمشكلة لا يقدم حلاً حاسماً للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب الحكمة المشرقية ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الأخرى المشائية ، إذ أن موقف ابن سينا الفلسفي الصوفي في الأنماط الأخيرة من الإشارات وفي رسائله الصوفية إنما يكشف لنا عن تيار اشراقي أفلاطوني سيلتقي مع الاشراقية عند السهروردي بعد أن يتأكد ويتضح من خلال نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا .

هـ) كتاب القانون في الطب : ينقسم هذا الكتاب إلى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم إلى اللاتينية وطبع في أوروبا سنة

١٥٩٣ كما طبع في الهند وفي بلاد أخرى ، وظلت جامعات أوروبا تتدارسه حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي .

و) نجد بعد هذا رسائل عدة لابن سينا في : الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس وفي أحكام النجوم وفي تفسير سور من القرآن . . إلى آخره[١] .

مذهب ابن سينا الفلسفي

لم يكن ابن سينا صاحب مذهب جديد كما توهم بعض المؤرخين ولكنه كان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفي التي اتسمت بها الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها ، وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمي لابن سينا ومذهب حقيقي له ، فإن المذهب الرسمي هو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التاسوعات وآثار الشراح ، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب ، وإذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون ، فقد كان الفارابي ـ كما ذكرنا ـ هو الذي رسم الشكل العام للبناء الفلسفي عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحي وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفي الإسلامي . وإذا كان البعض يرى أن ابن سينا متأثر مباشرة بآراء المتكلمين وأن موقفه فيما يختص بالألوهية وصفاتها وغير ذلك من مشكلات الفلسفة الدينية إنما يعد استمراراً لمناقشة المواقف الكلامية ، فإن ذلك لا يعني انقطاع صلته بالفارابي من هذه الناحية ، ذلك أن هذه المشكلات التي كانت تموج بها الحياة العقلية الإسلامية وجدت طريقها إلى فلسفة الفارابي أيضاً ويكون تواجدها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثاني .

---

(١) راجع « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواتي ـ ص ٣٥٤ ـ ٣٦٩ .

هذا فيما يختص بالمذهب الرسمي له . أما القول بأن هناك مذهباً حقيقياً لابن سينا فإنه يرجع بالذات إلى أقوال متفرقة لابن سينا أشرنا إليها في مقدمة هذا الكتاب وتنم هذه الأقوال عن تسفيه لآراء المشائيين ومقدمهم فورفوريوس وأنه ـ أي ابن سينا ـ إنما حرر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين ، ونحن نعرف أن تلميذه وملازمه الجوزجاني طلب إليه أن يؤلف كتاباً في فلسفة المشائين إذ أنه كان أكثر علماء العصر فهماً لمبادئهم . ومهما يكن من قيمة هذه الأقوال من الناحية العلمية فإن الدراسة النصية لرسائل ابن سينا وللأنماط الأخيرة من الإشارات ـ بقطع النظر عما دار من مناقشات حول « كتاب الحكمة المشرقية » تسمح لنا بأن نقدم فرضاً علمياً مثمراً من هذه الناحية ، وهو أن ثمة اتجاهاً عند ابن سينا تستبين معالمه شيئاً فشيئاً بحيث لو أتيحت لابن سينا فضلة من عمر بعيداً عن الصراع السياسي والعمل الطبي الدائم لتبلورت في كتاباته الخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطوني الذي سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الإشراقي .

وقد اكتفى الكثيرون بالإشارة إلى تصوف ابن سينا ، وأنه في رسائله إنما يكمل البناء المشائي لفلسفة صوفية اقتضتها صلته بمذهب الفيض القائل بعقل فلك القمر أو العقل الفعال . ولكن الواقع أن الفلسفة الصوفية عند إبن سينا تكشف عن إتجاه أفلاطوني واضح ، وذلك أن كل فلسفة مستمدة من أفلاطون قد خضعت للتأثير الصوفي ، فقد وجدنا أن المعراج القدسي أو سلم الفردوس عند الصوفية قد انطبق تماماً على فكرة عودة النفس إلي العالم الأعلى عند أفلاطون .

اقسام الفلسفة عند ابن سينا

ولما كان الفارابي ـ كما ذكرنا ـ هو الذي وضع الخطوط النهائية لبناء المذهب الفلسفي الإسلامي فقد كان على إبن سينا أن يترسم خطاه وأن يعالج نفس الموضوعات التي عالجها المعلم الثاني ، فنجد إبن سينا يسير على

طريقة الفارابي في احصائه للعلوم ويقدم لنا تقسيماً للعلوم المتعارفة في عصره كما فعل الفارابي مؤثراً الاهتمام بأقسام العلوم الفلسفية منها .

يقسم إبن سينا العلوم إلى قسمين :

١ ـ قسم منها تجري أحكامه في فترة من الزمان ثم تسقط .

٢ ـ والقسم الثاني من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر .

وهذه العلوم الجارية أحكامها أبد الدهر هي أولى العلوم باسم « الحكمة » وهي تنقسم إلى أصول وفروع :

أما الفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة بالتنجيم ، وأما الأصول وهي المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهي تنقسم إلى قسمين :

١ ـ قسم هو آلة وهو المنطق . وهو علم ينتفع به لما يرام تحصيله من الأمور الموجودة في العالم وقبله .

٢ ـ وقسم ليس بآلة ينتفع به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

وللقسم الثاني من الأصول فرعان :

١ ـ علم نظري : ويسعى إلى معرفة الحق ، وغايته تزكية النفس بالمعرفة . وله أربعة أقسام هي : (العلم الطبيعي ، والعلم الرياضي ، والعلم الإلهي ، والعلم الكلي) .

٢ ـ علم عملي : ويسعى الى تدبير الخير ، وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية وله أربعة أقسام هي (علم الأخلاق ، تدبير المنزل ، تدبير المدينة ، النبوة) .

اولاً : المنطق

١ - تعريفه :

يعرف ابن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً[١] .

والحد والقياس هما آلتان بهما تحصل لنا المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة ، واذا كان العلم ضربين : تصور وتصديق[٢] ، كما يقول ابن سينا ، ناقلاً عن الفارابي ، فإن التصور هو العلم الأول الذي لا يحتاج في حصوله إلى مبادىء إنما يكتسب بالحد ، أما التصديق فهو العلم الناتج عن القياس والبرهان وهذا هو المقصود بتعريف ابن سينا للمنطق .

وهذا التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف الأرسطي أو تعريف الفارابي للمنطق . والواقع أن ابن سينا لم يضف شيئاً يذكر[٣] إلى المنطق كما نقله الفارابي ولكنه حاول التوفيق بين اعتبار المشائين للمنطق على أنه آلة للفكر وموقف الرواقيين الذين يخلطون المنطق بالوجود ويقولون أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة .

---

(١) النجاة ص ٥٠

(٢) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الأب حورج قنواتي وآخرين - المقدمة

(٣) تذهب الآنسة جواشون المستشرقة الفرنسية إلى أن هناك تطوراً في حياة ابن سينا العقلية . فعلى الرغم من أنه قد قبل المنطق الارسطي قبولاً تاماً إلا أنه قد أخذ يحس تدريجياً بأنه لا يزال ناقصاً لا ينطبق كل الإنطباق على الحقائق بأجمعها ورأى واجباً عليه أن يمحصه في ضوء الخبرة العلمية التي اكتسبها بعد أن شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمي في بحوثه . فبعد أن وصل إلى النضج الفكري أراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه في البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقيين وتجد آثاراً منه في منطق الإشارات ، وأهم مميزاته إحلال « الإحساس » المستخدم في البحث العلمي والتجربة محل القياس النظري راجع الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، بغداد ١٩٥٢ ص ٤١ - ٥٨ « الجديد في منطق ابن سينا » وملخص هذا البحث ص ٢٤١ .

وقد دأب المناطقة منذ القرن الثالث الميلادي على تناول هذه المشكلة ، وانتقلت هذه القضية إلى العالم العربي ، وشغل بها مناطقة العرب . وأسهم ابن سينا في بسطها فبدأ بتحديد المعنى المراد من الفلسفة ، ورأى أنها نظرية وعملية ، وأنها أما أن تنصب على الوجود الذهني أو الوجود الخارجي ، وأن الفلسفة النظرية : طبيعية ورياضية وآلهية ، وأما العملية فهي : سياسية وتدبير منزل وأخلاق . وينتهي ابن سينا إلى القول إنه يمكن أن يعتبر كل بحث نظري فلسفة سواء اتصل بالوجود الذهني أو الخارجي أو بهما معاً أو أعان على فهمهما .

فالمنطق إذن صالح لأن يكون أداة للفلسفة أو جزء منها[1] يقول ابن سينا : « فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة ، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة . ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه ، يكون أيضا هذا عنده جزءاً من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة »[2] .

على أن فهم ابن سينا لوظيفة المنطق إنما يتضح من وصفه له بأنه علم لمعان هي بمثابة صور يصاغ فيها الفكر ، فهذه المعاني إذن لا وجود لها خارج الذهن ولا يمكن أن تكون صوراً ذهنية مستمدة من مدركات حسية ، وهذه المعاني مثل : معنى الذاتية ، ومعنى الكثرة والعموم ، والخصوص ، والواجب والامكان وغيرها .

٢ ـ أقسام المنطق :

لم يضف ابن سينا شيئاً جديداً إلى أقسام المنطق التسعة كما نجدها في كتاب « إحصاء العلوم للفارابي » وهي :

---

(١) الشفاء ـ المنطق (المدخل) تحقيق الأب جورج قنواتي وآخرين ، المقدمة ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(٢) م . س ـ النص ص ١٥ ـ ١٦ .

١ ـ بحث الألفاظ والمعاني من حيث كليتها وجزئيتها .

٢ ـ بحث المقولات العشر وهي الجوهر والكم والإضافة والكيف والأين ومتى والوضع والملك والفعل والإنفعال كما نجدها في كتاب « قاطيغورياس » لأرسطو .

٣ ـ بحث في العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجدها في كتاب « باري أرمينياس » لأرسطو .

٤ ـ بحث في القياس وهو كتاب « أنالوطيقا » لأرسطو .

٥ ـ بحث في كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك في كتاب « أنالوطيقا الثانية » أي البرهان لأرسطو .

٦ ـ الجدل ويدرسه أرسطو في كتاب « ديالبقطيقا » .

٧ ـ الأقيسة المغالطة ونجدها في كتاب « سوفسطيقا » لأرسطو .

٨ ـ الأقيسة الخطابية ويتناولها أرسطو في كتاب « ريطوريقا » .

٩ ـ وأخيراً الأشعار ويدرسها أرسطو في كتاب « بيوطيقا » .

هذه هي أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابي نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر المناطقة الاسلاميون . وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئاً يذكر إلى حصيلة المنطق الأرسطي إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق ، وتعددت تقسيماتهم لمباحث الألفاظ وكان لها تأثير كبير في الدراسات اللغوية عند العرب .

٣ ـ منفعة المنطق :

يرى إبن سينا أن المنطق هو العلم الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ ويذكر في رسالة « أقسام العلوم العقلية » أن المنطق هو العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية ، واقية عن السهو والغلط في البحث مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

وهو يعقد فصلاً كاملاً في منطق الشفاء[1] يتكلم فيه عن منفعة المنطق فيقول :

« إنه لما كان إستكمال الإنسان من جهة ما هو إنسان ذو عقل ـ على ما سيتضح ذلك في موضعه ـ هو في أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قليلي المعونة على ذلك وكان جل ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالإكتساب وكان هذا الإكتساب هو اكتساب المجهول ، وكان مكسب المجهول هو المعلوم وجب أن يكون الإنسان يبتدىء أولا فيعلم أنه كيف يكون له إكتساب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها في أنفسها ، حتى تفيد العلم بالمجهول ، أي حتى إذا ترتبت في الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه . وكما أن الشيء يعلم من وجهين تصور .. وتصديق ، كذلك الشيء يجهل من وجهين .. من وجهة التصور ومن وجهة التصديق . فوظيفة المنطق هي أن يعرفنا كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور حتى يكون معرفاً حقيقة ذات الشيء وكيف يكون حتى يكون دالاً عليه ، فيصبح معلوماً لدينا بوجه من الوجوه ثم كيف يكون هذا القول فاسداً موهماً لنا بأنه يعرفنا بحقيقة الشيء أو يدل عليه وهو لا يفعل ذلك فيكون ذلك سبباً في أن نجهل الشيء » .

والأمر فيما يتعلق بالتصديق كذلك .

والفطرة الإنسانية غير كافية للتمييز بين الصواب والخطأ ، أو بين ما هو موقع للتصور أو للتصديق أو غير موقع لهما ما لم تكتسب الصناعة[2] .

ومع هذا فان صاحب صناعة المنطق قد يقع في الخطأ ولا يكون ذلك

---

(1) المدخل ص ١٦ الفصل الثالث .

(2) المدخل ص ١٩ .

بسبب صناعته بل انما يرجع ذلك إلى أهماله لقواعدها أو عجزه عن استخدامها ، مع ذلك فإن صاحب العلم ، إذا كان صاحب الصناعة واستعملها ، لم يكن ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادمها لأن صاحب الصناعة إذا أفسد عليه مرة أو مراراً تمكن من الاستصلاح ، الا أن يكون متناهياً في البلادة . . فصاحب صناعة المنطق يتأتى له أن يكون في تأكيد الأمر في تلك المهمات بمراجعات عرض عمله على قانونه والمراجعات الصناعية فقد يبلغ بها أمان من الغلط[1] .

وإذا فابن سينا يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتداء إلى الحق لأن الفطرة النظرية لا يؤمن غلطها ، فقد تصيب أو تخطىء عفواً . ولو قلنا بها وحدها لألغينا العلوم والصناعات كلها .

والمنطق على هذا هو الذي يعصمنا من الخطأ في إدراك المعاني وعدم تصورها تصوراً صحيحاً ، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقي والتفرقة بين الذاتي والعرضي ، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها ، ويعصمنا أيضاً من الخطأ في التصديق والإنتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة ، فيرسم لنا طرائق[2] البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرنا من السفسطة التي تؤدي إلى الغلط والمغالطة .

ثانياً : الفلسفة الطبيعية
(العلم الطبيعي)

١ ـ تعريفه ومبادئه :

والعلم الطبيعي أو الحكمة النظرية « هو الصناعة النظرية التي تتعلق بما

---

(١) المدخل ص ٢٠ .

(٢) مقدمة المدخل ص ٥٨ .

في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير»[1] .

أي أنها تدرس الأجسام من حيث هي واقعة تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون . ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف الأرسطي للعلم الطبيعي من حيث أنه ـ حسب قول أرسطو ـ العلم الذي يدرس الوجود المادي أو الموجودات المتحركة حركة محسوسة[2] ويقوم هذا العلم على مبادىء لا يبرهن عليها الطبيعي بل يرجع في البرهنة عليها إلى العلم الإلّهي ، وهذه المبادىء هي المادة والصورة والعدم .

فلكي يتم أي تغير جوهري يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهيولى (المادة) ثم يجب افتراض أن هناك انتقالاً من حالة لأخرى ، وهذا الإنتقال يكون من الضد إلى الضد ومعنى هذا إننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الإنتقال ويسمى أرسطو هذا المبدأ بالعدم . أما المبدأ الذي يتم به التغير فهو الصورة[3] .

وقد أخذ الفارابي بهذه النظرية الأرسطية وتبعه ابن سينا . فالأجسام الطبيعية عندهما مركبة من مادة هي كالمحل أو هي موضوع التغير ، ومن صورة تحل فيها ، بحيث يكون للجسم الطبيعي مبدآن هما : المادة والصورة . أما الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي واللاتناهي فهي لواحق للجسم الطبيعي أي أعراض له ، والصورة متقدمة في مرتبة الوجود على المادة لأنها علتها التي أعطتها الوجود ، أمّا العدم فهو غير مساو للمادة أو الصورة من حيث الوجود فهو مبدأ ارتفاع الصورة عن المادة لحلول صورة أخرى فيها فلا يعد ذاتاً موجودة على الإطلاق أو معدومة على الإطلاق ، بل هو عدم مقارن للقوة ، ومن ثم فلا يكون كلّ عدم مبدأ للجسم الطبيعي بل العدم الذي هو

---

(1) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٣ .
(2) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي ـ الجزء الثاني ـ ص ٥٠ .
(3) م . س ـ ص ٥٥ .

مبدأ له هو الذي يقصد به « الامكان »

ويسمي ابن سينا المادة (هيولى) في حالة نسبتها إلى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوة ، ويسميها (موضوعاً) في حال نسبتها إلى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

على أن المدى غير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كموضوع ، فكلاهما موضوع للتغير وهذا التميز بينهما لا يمنع من أنهما يحلان في موجود واحد ويعتبران وجهتان للنظر إلى هذا الشيء الواحد : فاعتبار إمكان حلول صورة أخرى في شيء ما غير الصورة التي يوجد عليها هذا الشيء ، تسمى مادته (هيولى) ، وبالنظر إلى صورته الحالة فيه بالفعل تعتبر المادة (موضوعاً) والحقيقة أنها موضوع على أي من الوجهتين .

٢ ـ الحركة ولواحقها في الأجسام الطبيعية :

أ) الحركة والسكون :

إذا كان الجسم الطبيعي المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعي ، فيتعين إذن دراسة الحركة . والحركة عند ابن سينا هي « تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء » .

أما السكون وهو عدم الحركة فإن ابن سينا يورد تعريف أرسطو له فيقول : أنه « عدم الحركة فيما من شأنه أنْ يتحرك » . فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة .

وكما تناول أرسطو الحركة بمعناها الشامل أي التغير ، فكذلك فعل ابن سينا ، وأيضاً كما عاد أرسطو فأنكر أن يكون الفساد والكون من جنس الحركة لأنهما يتعلقان بالجوهر ، والتغير الجوهري يحدث فجأة ، فكذلك أيضاً ارتأى ابن سينا ، وبذلك حصرَ أنواع الحركة في : النقلة أي الحركة المكانية ، والاستحالة وهي التغير الكيفي والنمو والنقصان وهما تغير كمي .

وكذلك يتابع ابن سينا أرسطو في طبيعياته فيذكر[1] أن كل متحرك إنما يتحرك بمحرك آخر يخرجه من السكون إلى الحركة أو من القوة إلى الفعل وهذا المحرك يسمى علة محركة للشيء المتحرك وهذه العلة المحركة أما أن توجد في الجسم المتحرك وأما أن توجد خارجه ، فإذا كانت موجودة في المتحرك يسمى هذا المتحرك متحركاً بذاته ، وأما إذا كانت خارجة عنه فيسمى متحركاً لا بذاته . والمتحرك بذاته على نوعين : الأول تحرك فيه علته المحركة تارة ولا تحرك تارة أخرى ، ويسمى متحركاً بالاختيار ، وأما الثاني فإن علته المحركة لا يصح إلا تحرك ويسمى متحركاً بالطبع .

وأيضاً فإن المتحرك بالطبع أما أن تحركه علته بلا إرادة أي بالتسخير ويسمى متحركاً بالطبيعة ، وأما أن يكون التحريك بإرادة وقصد منها فيسمى متحركاً بالنفس الفلكية .

ب) لواحق الحركة :

يكرر ابن سينا ما سبق أن أورده أرسطو عن لواحق الحركة فيذكر أنها الزمان والمكان والخلاء واللامتناهي . .

أما الزمان : فإن ابن سينا ينقل عن أرسطو قوله : أن الزمان متعلق بالحركة ، وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر . فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، مثله كأصحاب الكهف . « والزمان ليس محدثا حدوثاً زمنياً ، بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بالذات . ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعدها لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان » .

والحركة أيضاً كالزمان فما دام الزمان غير محدث زمنياً بحيث لا يمكن الإشارة إلى ما قبل الزمان ، فالحركة أيضاً غير محدثة حدوثاً زمنياً بل حدوثاً

---

(١) النجاة ص ١٠٨

ابداعياً بحيث لا يمكن الإشارة إلى تقدم زماني على الحركة قبل الحركة المرتبطة بالزمان .

وهكذا نرى ابن سينا يمهد السبيل للتدليل على رأيه في مسألة قدم العالم وحدوثه ، مشيراً إلى أن تقدم المحدث إنما يكون بالذات لا بالمادة أو الزمان .

وفيما يختص باللواحق الأخرى للحركة نرى ابن سينا يتابع رأي أرسطو فيها فيفضل تعريف أرسطو للمكان القائل بأنه « السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح المحوى »[1] . فيقول أن المكان هو الذي يكون فيه الجسم ويكون محيطاً به حاوياً له مفارقاً له عند الحركة ومساوياً له ، ولا يمكن أن يحل جسمان في مكان واحد في آن واحد ، فالتداخل ممتنع بين الأجسام ، ويثير ابن سيناء مشكلة المكان الطبيعي للأجسام فهو يرى أن لكل حجم مكاناً طبيعياً يتحرك اليه بالطبع ، فالنار تتحرك إلى أعلى والحجر يتحرك إلى أسفل ، وسيستند ابن سينا إلى هذا الرأي في إثبات أن العالم واحد غير متعدد . فلا يعقل أن توجد أرضان في عالمين أو ناران في عالمين ، إذ الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعي واحد وجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسماً واحداً ، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان ، بل مكان واحد أي عالم واحد

والأجسام المركبة تتكون من التحام البسائط عن طريق قوى متفاعلة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وهذه البسائط ترجع إلى النار الحارة اليابسة ومكانها إلى فوق ثم الهواء الحار الرطب ومكانه دون الهواء ، ويليه الماء البارد الرطب ، وأخيراً الأرض الباردة اليابسة ومكانها إلى أسفل وتنتهي هذه المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون والفساد عند النار ، وهذا هو عالم ما تحت فلك القمر . أما ما فوق ذلك فعالم أفلاك حية متنفسة لها طبيعة

---

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي ٢ ـ ص ٨٤ ـ ٨٧ .

أنيربه محت ... موحود ... ركة ...

أما ... مفارقا أو غير مفارق .

وكذلك يرفض ابن سينا القول باللاتناهي كأرسطو ، ويرى أن الأجسام الطبيعية ما دامت تشتمل على صور معينة فإنها يجب أن تكون متناهية . إذ أن اللاتناهي معناه اللاتعيين ، فاللامتناهي غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهراً أو كيفية أو مقوماً فهو إذن يستحيل وجوده في الواقع ، فإن القول بوجود أجسام لامتناهية يتعارض مع ادراكنا لحقيقة المكان .

ويرى أرسطو أن ... متناهي موجود ... فقط بحيث لا يتحقق بالفعل أبداً ، فهو من نوع ... التي لا ... في الفعل أبداً ، ومن ذلك إمكان الاستمرار في قسمة المقادير إلى ما لا ... دون توقف ، وكذلك إمكان الاستمرار في اضافة اعداد جديدة إلى ... بحيث تستمر الزيادة دون توقف .

٣ - الجسم الطبيعي (شكله وتكوينه وأقسامه) :

يرفض ابن سينا مذهب أصحاب ... الذي لا يتجزأ ويقرر أن الأجسام لا تنحل إلى أجزاء تتناهى أو لا تتناهى ، بل تنحل إلى أجسام نوعية أخرى ابسط منها : فالسرير مثلاً لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقة قد تتشابه مع أجزاء أي جسم آخر ، بل إنما يرجع السرير إلى أجزاء هي أجسام المفردة ، وهي قطع الخشب والحديد التي تركب منها . وكذلك أجزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهة متساوية وإنما هي عيناه وأرجله ... حشاؤه ... الخ ومع ذلك فإن الجسم الطبيعي وحده ينتفي معها القول بتجزئته بالفعل ... فقط أجزاء أو اجسام أولى غير متجزئة على ما ذكرنا ، لا على النحو الذي أورده أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ

أما من حيث أشكال الأجسام فان ابن سينا يقرر أن لكل جسم شكلاً طبيعيا خاصاً به وهو الشكل الكروي للأجسام البسيطة ، والشكل غير الكروي

للأجسام المركبة ، وذلك لأن « فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة متشابه إذ ليس إلا فعلاً واحداً » .

أما كيف تكونت الأجسام فان ابن سينا يذكر أن أنواع المعادن إنما تكون من العناصر الأربعة وهي : النار والهواء والماء واليابس بفضل القوى الكامنة فيها ، وما يفيض عليها من القوى الفلكية ، كما نرى في حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والأبخرة وغير ذلك .

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال فتحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان : أولها النبات ومنه ما له بذر يحمل القوة المولدة ، ومنه ما ليس له بذر . . وللنبات قوة غاذية لأنه يتغذى بذاته وله قوة منمية لأنه ينمي ذاته .

ثم نجد الحيوان وهو يحدث من تركيب عنصري أقرب إلى الاعتدال من المعادن والنباتات ، بحيث يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية ، وكلما ازداد اعتداله ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى .

على أن ابن سينا بعد أن رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر بتأثير من القوى الفلكية وجعل الإختلاف بينها من حيث درجة الاعتدال المزاجي لا التغاير الكيفي أو النوعي ، نجده يذكر صراحة بعد أن وصل إلى مرتبة الجسم الحي أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج ، فكان ثمة مبدأ جديداً يأخذ طريقه إلى الظهور في الجسم الطبيعي بعد أن اكتملت له أسباب الوجود المادي ، هذا المبدأ الحيوي هو النفس التي هي صورة الجسم الحي ومبدأ أفعاله الحيوية كما يقول أرسطو .

فالنباتات والحيوانات ـ كما يقول ابن سينا ـ متجوهرة الذات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والأعضاء .

النفـــس

١ ـ تعريف النفس وطبيعتها :

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ينمو ويغتذي . ويلاحظ على هذا التعريف أنه ينطبق تماماً على تعريف أرسطو للنفس في كتابه المسمى « بالنفس » وقد رأينا في العلم الطبيعي كيف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحسية ، وهذه القوى ـ كما رأينا ـ هي التي يستكمل بها النبات والحيوان والإنسان وجوده ، وتسمى هذه القوى (كمالات) بالنظر إلى أنها تكمل الجنس فيصير بها نوعاً محصلاً أي موجوداً بالفعل » .

وتعريف ابن سينا للنفس (بأنها كمال) إنما يرجع إلى أن النفس تعد كمالاً من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان ، وتلك التي تصدر عنها أفاعيله ، وكذلك فإن النفس المفارقة (كمال) ، والنفس ـ التي لا تفارق ـ كمال بهذا المعنى[1] .

وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فإن ذلك يعني أنها التي يصير النوع بها نوعاً ، أما الكمال الثاني فهو صفة متعلقة بالنوع . كالقطع بالنسبة للسيف وكالإحساس بالنسبة للإنسان . والنفس كمال أول للجسم . بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعي فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعي مثل السرير والكرسي والحائط . وكذلك فإنه ليس أي جسم طبيعي بل هو جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة . وأول مراتبها التغذي والنمو . ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعي بأنه جسم يتغذى وينمو ، وهو يشير بذلك إلى النبات . أما الحيوان فإن له نفساً تزيد على نفس النبات لأنها تدرك الجزئيات

---

(١) الشفاء ص ١٢ .

وتتحرك بالارادة . وتأتي نفس الإنسان في المرتبة الأخيرة فتنضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانية من صفات ويعرفها ابن سينا : « بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية »(1) .

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو في فهم معنى الكمال ، فالكمال عند أرسطو يقصد به الصورة ، فالنفس كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية ، ولا يمكن لها أن توجد بدون الجسم إذ هو مادتها وقوامها . أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالاً فليس كل كمال صورة فما كان من الكمال مفارقاً للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة ، فإن الصورة التي هى في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها(2) .

وإذن فابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعني أنها صورة بل يعني أنها مفارقة ، فالكمال إذن ـ بحسب رأيه ـ هو تمام الطبيعة المعقولة للجوهر العقلي . ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلي يمكن أن توجد مفارقة للبدن . أما البدن فإنه لا يقوم إلا بها ، ومتى فارقته انحل وفسد . والنفس كذلك جوهر روحاني لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات وتدرك ذاتها بدون آلة أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته . وكذلك أيضاً فإنه بينما يوهن استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها نجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية في النفس ، فإنها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما ازدادت صقلاً واكتسبت قوة وصارت تنقل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر .

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة

---

(1) النجاة ص ١٥٨ .

(2) الشفاء ص ١١

العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هده السن

فالنفس إذن ليست كالبدن بل هي جوهر روحاني[1] .

وربما استطعنا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التي تذهب إلى أن النفوس الجزئية إنما تفيض عن النفس الكلية التي تفيض بدورها عن العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخصها وتغايرها إلا بالمادة الجسدية إذ أنها واحدة من حيث الصورة ، فتكون النفس الجزئية لزيد أو لعمر ، فكيف يستقيم هذا مع إشارة ابن سينا إلى أنها نزلت مكرهة في البدن وسجنت ـ كما يذكر في رسائله الصوفية الرمزية ـ ثم انه كيف يمكن القول أيضاً بالخلود أي بأبدية النفس مع القول بحدوثها ؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد : موقف مشائي يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها ، وموقف أفلاطوني لا يكاد يتضح الا في نصوص ابن سينا المتأخرة وخصوصاً في رسائله الصوفية فإنه يذهب فيها إلى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن ، مع الحرص التام على عدم الانزلاق إلى التصريح بقدمها وذلك مخافة من نقض دعاوى الدين ، وبالرغم من أن حل مشكلة مصير النفس عن طريق القول بالخلود سواء كان للنفس ككل أو للنفوس الفردية إنما يثير في نفس الوقت مشكلة أصل النفس وقدمها ويشير إلى ضرورة التسليم منطقياً بموقف أفلاطون القائل بوجودها قبل البدن : إذ أن القول بوجود أبدي يفضي بنا بالضرورة إلى التسليم بوجود أزلي . والحق

---

(١) يتابع ابن سينا رأي افلاطون وأفلوطين والفارابي في قولهم بطبيعة النفس الروحية ولكنه يتخذ موقفاً قلقاً فيما يختص بوجود النفس قبل البدن أي فيما يتعلق بمصدر النفس . فنجده في كتبه المشائية يتابع رأي المشائيين في القول بأن النفس تحدث عندما يحدث البدن الصالح لاستعمالها ، أي أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن ، ولكننا نراه بعد هذا يشير في « القصيدة العينية » إلى هبوط النفس من العالم الأرفع أي من العالم العقلي على نحو ما قال افلاطون

أن هذا الغموض الذي استحكمت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكري الإسلام إنما يرجع إلى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين . فنجد السهروردي مثلاً على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع في نفس الخطأ ويذكر في « هياكل النور » أن النفس إنما تفيض على البدن المستعد منذ القدم ـ الزماني وغيره من أنواع القدم ـ لقبولها . وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة في نطاق مذهب إسلامي أن نعود إلى التفريق الذي استخدمه ابن سينا في حل مشكلة قدم العالم وهو التفريق بين القدم الزماني وغيره من أنواع القدم ولكن مع استبعاد القول بأن النفس تحتاج إلى البدن لكي توجد .

٢ ـ البراهين الدالة على وجود النفس :

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها :

١ ـ البرهان الطبيعي : ونجد هذا البرهان عند كل من أفلاطون وأرسطو ويقدم ابن سينا لهذا البرهان بتقسيمه للحركة إلى نوعين : حركة قسرية ، وحركة إرادية ، وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجي يدفع المتحرك إلى الحركة قسراً . وأما الحركة الإرادية فإن منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة . . والنوع الذي يحدث على مقتضى الطبيعة هو كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل، أما النوع الذي يحدث ضد مقتضى الطبيعة فهو كتحليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض . فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس[١]

وكذلك تدلنا أفعال الكائن الحي من تغذ ونمو وتوليد واحساس وحركة بالإرادة ، على أن هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده

---

(١) رسالة في القوى النفسانية ص ٨ .

ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر في ذواتها غير الجسم ، وهذا المبدأ الذي تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس .

٢ ـ البرهان السيكولوجي : يقوم هذا البرهان على إثبات وجود النفس الإنسانية من ملاحظتنا لانفعالاتها كالتعجب والضحك والضجر والبكاء والخجل وكذلك من إدراكنا للصفات التي تتميز بها النفس كالنطق وتصورها للمعاني الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصوراً وتصديقاً . وستصل بنا هذه الملاحظات إلى إثبات أن هذه الأحوال والأفعال التي يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فللإنسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة وهي النفس .

٣ ـ برهان الاستمرار : بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة والنقصان نجد النفس ثابتة باقية على حالها ، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها في هذه الذكريات المترابطة ، وإذن فالنفس موجودة : « تأمل أيها العاقل في أن (أنك) اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً (طول) عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو دائماً في التحلل والانتقاص . . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام[1] .

(١) « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » تحقيق الدكتور محمد ثابت الفندي ص ٧ ، وسنرى أن السهروردي سيورد هذا الدليل في الهياكل وسيجعله دليلاً على روحانية النفس وتجوهرها دون أن يشير إلى ابن سينا . على أن إشارة ابن سينا إلى أن هذا « برهان عظيم يفتح باب الغيب » إنما تحتاج إلى مزيد من الإيضاح وتستحق الوقوف عندها لمعرفة حقيقة مذهب =

ويتضح من الجزء الثاني من هذا الدليل أن ابن سينا يشير إلى التغير الذي يطرأ على الجسم نتيجة للتغذي والنمو وكيف أن هذا التغير يبدل من شكل الجسم ، مع هذا فإن النفس التي تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تتبدل أنانيتها وهذا يعني في نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة .

٤ ـ **برهان وحدة النفس** : لما كانت النفس محلاً للمعقولات ، وكانت المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالأجسام ، فلا بد من أن يكون محلها على شاكلتها أي جوهر غير جسمي وغير منقسم ، وإذن فالنفس جوهر عقلي غير منقسم .

وكذلك فإنه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة[١] . إذ أن هذه القوى لا بد لها من رباط غير جسمي ، يجمع بينها وهو النفس . ففي الإنسان إذن يوجد رباط مجمع لسائر الإدراكات والأفعال ، وحينما يشير الإنسان إلى نفسه على أنها هي التي تفعل وتدرك ، فإنه إنما يشير إلى موجود وراء البدن أي إلى جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن .

٥ ـ **برهان الإنسان المعلق في الهواء أو برهان الرجل الطائر** : مضمون هذا الدليل أن الإنسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فإنه لن يغفل عن ذاته أبداً .

= ابن سينا في طبيعة النفس ومصدرها ومدى معارضته للموقف المشائي الذي عرضه في « الشفاء » و « النجاة » .

(١) وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقي القائل بوحدة النفس وقد فهم بعض مؤرخي الفلسفة (الدكتور محمود قاسم ـ في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص ٥٩ ـ ٦٠ ، ٧٩) أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا الرأي إلى الأسلوب الأسطوري الذي استخدمه أفلاطون في محاورة فيدروس وكذلك في محاورة التكوين المسماة بتيماوس . ولكن أفلاطون يؤكد في وضوح أن النفس واحدة ولها قوى ثلاثة فلا تنقسم بسبب هذه القوى إلى أجزاء . راجع محاورة فيدون وكذلك الجمهورية من ص ٣٤٦ إلى ص ٤٤٠ .

فلو فرض أنه معلق في الهواء لا يدرك أجزاء بدنه ، فإنه لا يغفل أبداً عن الشعور بوجود « أنيته » . يقول ابن سينا : « ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاءها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء مطلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها »[1] .

هذه البراهين التي يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس لا تضيف شيئاً جديداً إلى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعي عند سقراط[2] .

وأما برهان وحدة النفس فإننا نجده عند الفارابي[3] . وكذلك البرهان السيكولوجي وبرهان الاستمرار فإننا نجدهما لدى أرسطو . . ويبقى برهان الرجل الطائر وهو يبدو في صياغة جديدة أما مضمونه فهو مشتق من البراهين السابقة .

٣ ـ النفس وتعددها :

يرى ابن سينا أن النفس لا تتكثر من حيث ماهيتها أو صورتها إذ هي

---

(١) راجع « الإشارات » ج ١ ص ١٢١ وكذلك راجع : محمود قاسم « النفس والعقل » ص ٨١ـ ٨٢ . . ويورد ابن سينا هذا الدليل بطريقة أخرى في « الشفاء » ص ١٨ : « ويجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ، ولا باطناً من أحشائه بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً » .

(٢) راجع محمود قاسم « النفس والعقل » ص ٧٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨١ ـ هامش ١

واحدة بالنوع كثيرة بالعدد ، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التي تحل فيها وتكون لها كالقوابل ومن ثم فإن البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الأفراد . ولا يعني تعدد النفس أنها كانت في الأصل نفساً واحدة ثم توزعت على أجسام كثيرة ، ذلك لأن النفس جوهر روحاني بسيط ، والبسيط لا يتجزأ ، وحتى إذا افترضنا إمكان تجزئتها فإن أجزائها ستتشابه أي أن الصور التي ستحل بالأجساد ستكون متطابقة ، ولكن الأجساد ليست متشابهة وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها ، وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت في أبدانها لاختلاف مداركها وأزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الأبدان المعينة لها .

٤ ـ خلود النفس :

وإذا كانت النفس تحدث مع البدن فإنها لا تفسد بفساده ، إذ هو ليس علة لها ، وكذلك فهي ذات روحانية بسيطة وغير مركبة ، ويختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابي بصدد مشكلة خلود النفس فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذي يخلد أما باقي النفس الناطقة فإنها تفنى بفناء الجسد ، وكذلك الفارابي فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلاً كونياً خارج النفس الإنسانية بحسب تفسير الإسكندر الأفروديسي لنصوص أرسطو في كتاب النفس كما ذكرنا . أما ابن سينا فإنه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها ، ولا يميز في جزئها الناطق بين ما هو فان وما هو غير فان ، فالنفس الناطقة عنده جوهر روحاني خالد .

٥ ـ بطلان التناسخ :

يرفض ابن سينا دعوى القائلين بالتناسخ فهو يرى أنه لما كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لا علاقة انطباع ، فإن كل نفس انما تتعلق وتشتغل ببدن معين ، ولهذا فإن وجود نفس ثانية إلى جوار النفس الحالة

في بدن الحيوان إنما يعني وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير ، لأن الحيوان إنما يستشعر بنفس واحدة هي التي تدبره وتشتغل بأمره . أما النفس الأخرى الحالة في جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ(١) .

٦ ـ قوى النفس وأفعالها :

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا ان النفس واحدة رغم وجود قوى متعددة لها ، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرابط أو المجمع الذي يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس . فنحن نحس بشيء ونشتهيه ، والنفس هي التي تجمع بين الإحساس والاشتهاء ولا يمكن أن تكون النفس جسماً لأن الجسم لا يكون مجمعاً للقوى ، ثم أن من القوى ما لا يستقر في جسم ، وقد يبتر من الجسم عضو ما ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة درن انتقاص .

ويرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاث : النباتية والحيوانية والانسانية كما فعل أرسطو وكذلك الفارابي بعده .

وتتدرج(٢) القوى وتتداخل صعداً من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة منها .

فللنفس(٣) النباتية قوى ثلاث : الغاذية ، والمنمية ، والمولدة .

---

(١) الشفاء ص ٢٣١ .
(٢) الشفاء ص ٢٦٠ .
(٣) فيما يختص بالنفس وقواها عند ابن سينا راجع : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (في القوى الإنسانية وإدراكاتها ص ٦١ ـ ٦٧) ـ الشفاء ص ٤٠ وما بعدها ـ وكذلك راجع : عثمان نجاتي (الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ٢٢ وما بعدها ـ راجع أيضاً (مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب النفس على سنة الاختصار (تحقيق ادوارد فنديك ـ راجع كذلك ; Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam حيث يلخص كارادفو أفعال النفس وقواها عند ابن سينا في جدول بياني مستوعب ونجد أيضاً بحثاً طيباً في النفس وقواها في كتاب الدكتور جميل صليبا ص ١٨١ . Saliba, Etude sur la Métaphysique d'Avicenne P 181

والنفس الحيوانيه (بالاضافة إلى قوى النفس النباتية) قوتان : محركة ومدركة .

أ) والمحركة على قسمين :

١ ـ محركة على أنها باعثة ـ وهي القوة الشوقية ولها شعبتان : قوة شهوانية وأخرى غضبية .

٢ ـ ومحركة على أنها فاعلة .

ب) أما المدركة فهي أيضاً على قسمين

١ ـ مدركة من خارج ، وهي الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

٢ ـ ومدركة من داخل ، هي الحواس الباطنة الخمس : الحس المشترك (فنطاسيا) الخيال والمصورة والمتخيلة (وتسمى المفكرة عند الإنسان) ، والوهمية والحافظة الذاكرة .

وللنفس الناطقة قوتان : (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة عملية ، وقوة نظرية ، أو قوة عاملة وقوة عالمة .

وبحسب نظرية أرسطو في القوة والفعل ينقسم العقل عند ابن سينا إلى : عقل هيولاني ، وعقل بالملكة ، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد[1] وكل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه ، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه .

---

(١) في الإشارات (ج ١ ص ١٥٤ ـ ١٥٥) يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل ، ويبدو أن نظرية ابن سينا في النفس وخصوصاً فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية ووظائفها لا تختلف كثيراً من حيث المحتوى المذهبي عن نظرية أرسطو التي عرضها في كتاب النفس ـ راجع للمؤلف ـ تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الثاني « النفس عند أرسطو » . أما موقف ابن سينا فيما يختص بالنفس الناطقة فهو ترديد لأقوال الفارابي ، مضافاً إليها الإتجاه الإشراقي الصوفي كما نجد خطوطه الرئيسية في الإشارات .

ولا يتم الإنتقال من القوة إلى الفعل - حسب نظرية أرسطو في القوة والفعل - إلا بواسطة عقل هو دائماً بالفعل وهو العقل الفعال .

٧ - القوى المدركة وموضوعاتها :

يعرف إبن سينا الإدراك في كتاب المباحثات[1] بأنه « تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته » . والإدراك الحسي هو الذي يتمثل صورة المحسوس في الحواس في حال جزئيته أما الإدراك العقلي فهو تمثل صور المعقولات في العقل . فالإدراك اذن نوعان : حسي وعقلي ، والحسي نوعان : ظاهر وباطن أما العقلي فكله باطن .

الادراك الحسي :

أولاً - الادراك الحسي الظاهر :

١ - مشكلة الاحساس : موقف ابن سينا بصدد الاحساس وأدواته هو نفس موقف أرسطو والفارابي .

فهو ينستعرض الحواس الخمس - كما وردت في كتاب النفس - وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، ويرتبها من البسيط إلى المركب . فاللمس أولها لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أكثرها تعقيداً وسنرى أن أرسطو يرتب هذه الحواس على وجه آخر بالإضافة إلى هذا الوجه . وهذه الحواس الظاهرة هي الأبواب التي تصل إلينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية ، فلو فقد حس ما لامتنع انتقال محسوسه الينا . ويتم إدراك الحواس عن طريق تشبهها بالمحسوس ، وذلك حسب المبدأ الذي وضعه أرسطو والذي استعاره - معدلاً - من الطبيعيين السابقين على سقراط ذلك المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، فلولا وجود عناصر مادية في عضو الحس تشبه العناصر المادية في

(١) المباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ - راجع (أرسطو عند العرب) تحقيق عبد الرحمن بدوي .

المحسوس لما تم أي إدراك حسي[1] « ان الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل ، إذ كان الاحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس[2] فالاحساس إذن نوع من الإنفعال أو أنه شبيه به ، إذ أنه قبول » من الحواس لصورة المحسوس وليس هذا الانفعال أو القبول نوعاً من الحركة أو التغير بوجه عام ، إذ ليس ثمة « تغير من ضد إلى ضد ، بل هو استكمال »[3] أي أن الكمال الذي كان بالقوة أصبح بالفعل .

وإذا كان الإحساس على وجه العموم هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس أي تتمثل فيه بوجه من التجريد إلا أن هذا لا يعني انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعاً محكماً ، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التي يتمثلها الحس : على تقدير ما ، وتكييف ما[4] ، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة .

وإذن فالحاس يكون بالقوة الشيء المحسوس ـ كما يقول ابن سينا متابعاً في ذلك أرسطو ـ فالبصر مثلاً قبل أن يتم الأبصار هو موضوع الأبصار بالقوة أي المرئي بالقوة ، واللمس هو الملموس بالقوة والذوق هو المطعوم بالقوة وهكذا . . ويكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة .

---

(١) هذا من ناحية الكم ، أما من ناحية الكيف ، فإن ابن سينا يرى أن عضو الحس لا ينفعل إلا عما يخالفه في الكيفية ، فلا يدرك اللمس حرارة الملموس إذا كانت حرارته مشابهة لحرارة عضو اللمس .

(٢) الشفاء ص ٦٣ .

(٣) م . س ـ ص ٦٧ .

(٤) يقول ابن سينا : « أن الحس لا يدرك زيداً » من حيث هو صرف انسان ، بل إنسان له زيادة أحوال ، من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية لتشارك فيها الناس كلهم ، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس ، ولا يدرك الصورة إلا في المادة والا مع علائق المادة » رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها ـ تسع رسائل ـ ص ٦٢ ـ ٦٣ .

ويتم فعل الاحساس بآلات جسدية هي أعضاء الحس ، غير أن الإحساس يحصل عن طريق متوسط كالهواء أو الماء - بالنسبة لبعض الحواس - ويحصل بالمماسة بالنسبة لبعضها الآخر .

ويبدو أن ابن سينا أخذ بوجهة نظر أرسطو الأخيرة في مشكلة « المتوسط » بين الحاس والمحسوس . ذلك أن أرسطو يؤكد صراحة في أثناء استعراضه للحواس في كتاب « النفس » أن الاحساس لا يتم بالمماسة بل أن سائر الحواس تحتاج إلى « متوسط » لكي تدرك المحسوسات فلا تماس مطلقاً بين المحسوس والحاس ، ولكنه يعود فيتراجع عن هذا المبدأ حينما يعرض للذوق واللمس فيرى أنهما ليسا بحاجة إلى متوسط[1] . وإذا كان الإحساس عند ابن سينا كما هو عند أرسطو « موضوعياً » بمعنى أنه ينقل الحقيقة الخارجية دون أن يسمح لأي عامل ذاتي بالتدخل في سير الإدراك إلا أنه مع هذا يثير مشكلة تأتي في الدرجة الثانية بعد الإحساس ، فقد تصحب الإحساس لذة أو ألم ، إذ أن المؤثر الملائم يولد في ذواتنا شعوراً بالإرتياح : أما المؤثر المنافي فإنه يولد فينا نفوراً منه ، ولكن الشعور بالإرتياح أو بالنفور هو انفعال فيزيقي - سيكولوجي - بمعنى إنه ليس إحساساً صرفاً ، بل هو إحساس مضاف إليه انفعال باطن . . ولم يفطن ابن سينا إلى أن تدخل هذا الإنفعال في عملية الإدراك الحسي إنما يعصف بموضوعية الإحساس وبأساسه التجريبي الواقعي ، ذلك أن الشعور بالنفور أو بالإرتياح إنما يرجع إلى الوهم في الحيوان والمفكرة في الإنسان على نحو ما بينا ومصاحبة هذا الشعور للاحساس لا مدخل لها في عملية الإحساس .

ب) المحسوسات :

والكلام عن الإحساس سيستلزم الإشارة إلى موضوعه وهو المحسوس . والمحسوسات عند أرسطو على ثلاثة أنواع : نوعان يدركان بالذات

---

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ - أرسطو ص ١٢٨ ، ١٣٥ - ١٣٦

ونوع يدرك بالعرض ، والأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كالملموس للمس والمرئي للبصر . وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون محسوساً بها جميعاً ، كالحركة والسكون والعدد والشكل والعظم (المقدار) أو الحجم .

أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالعرض كقولنا أن هذا الأبيض هو إبن دياريس[1] ، فالموضوع المحسوس في هذا القول هو دياريس . أما « الأبيض » فهو متعلق عرضاً بالمحسوس ، فندركه بالعرض أيضاً ، لأن الموضوع المحسوس قد اتحد « بالأبيض » عرضاً .

وقد اكتفى ابن سينا بالإشارة إلى النوعين المدركين بالذات من المحسوسات ، وأهمل النوع الثالث أي المحسوس بالعرض .

جـ) الحواس ووظائفها :

يذكر أرسطو أن الحواس آلات ادراك ، وآلات حياة ، فمن حيث أنها آلات ادراك يعد البصر في المقام الأول ، ومن حيث أنها آلات حياة يعد اللمس أولاً .

وقد ذكرنا أن ابن سينا يكتفي بترتيب الحواس من البسيط الى المركب أي من اللمس الى البصر ، بحسب منفعتها ، أي من ناحية انها آلات حياة .

فاللمس : أول الحواس من ناحية كونه آلة للحياة ، وعضو اللمس هو اللحم العصبي أو اللحم والعصب ، فللمس إذن مواضع متعددة منتشرة في البدن ويتم الإحساس اللمسي بالمماسة بدون متوسط أي يتم في الجلد المحيط بالبدن ، وليس في الأعصاب اذ أنها عنده مجرد قابل للاحساس وموصل له .

---

(١) نجد نفس المثال الذي يسوقه أرسطو في كلامه عن المحسوسات في كتاب النفس .

واللمس ضروري لبقاء الحيوان ، لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربع الأولية وهي : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي مدركات اللمس . أما سائر الحواس فمدركاتها لا تتعلق ببقاء الحياة ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللمس .

وأما الذوق : فهو نوع من اللمس ، ولكنه يختلف عنه في أنه يحتاج الى متوسط هو « الرطوبة اللعابية » . ويمارس الذوق وظيفته عن طريق نهايات الأعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة .

والشم : وعضوه الزائدتان الحلميتان النابتتان من مقدم الدماغ وتمتد اليها أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ . ويحتاج الشم الى متوسط هو الهواء الذي يحمل الروائح والأبخرة .

السمع : والصوت محسوسه الأول ، أما عضوه فهو الجدار المفروش عليه العصب الحاس للصوت في الأذن . وليس الصوت أمراً قائماً بذاته ، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع والمقروع به . وهو يعرض مع حركة تموج - في الهواء أو في الماء - التي ينتهي أثرها الى « الصماخ من الأذن ، وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي اليه ، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت » .

وإذا كان الصوت لا يقوم بذاته أي لا وجود له بالفعل في الخارج مستقلاً عن آلة السمع ، الا أنه بحسب مبدأ القوة والفعل الأرسطي المطبق في العلم الطبيعي يتعين القول بأن للصوت وجوداً في الخارج من حيث أنه مسموع بالقوة لا بالفعل .

والبصر : آخر الحواس الظاهرة في الترتيب ، ويعرفه ابن سينا « بأنه كيف ينفعل عن الألوان »[1] . وهو « مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام

---

(١) المباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ .

يحاذيه »[1] . « وعضو البصر هو ملتقى العصبين البصريين »[2] . فالمحسوس الأول للبصر هو اللون ، فإذا لم يوجد ضوء امتنع الإبصار في العتمة الحالكة ، فالنور واسطة الإبصار وهو الذي يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه[3] . والنور المحسوس كيفية تحدث في الجسم المضيء فتجعله مرئياً . والأشعة الضوئية لها خاصية النفاذ في الجسم الشفاف .

ثانياً ـ الادراك الحسي الباطن :

إذا كان موضوع الحواس الظاهرة ، المادة الماثلة أمام الحس فإن موضوع الحواس الباطنة ـ وهي أدوات الإدراك الحسي الباطن ـ هي صورة المادة ، وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها . ويتم الإدراك الحسي الباطن في الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة .

ومن الحواس الباطنة :

الحس المشترك : وهو القوة التي تتأدى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها بالبعض الآخر ، والحس المشترك قابل للصورة لا حافظ لها ، فلا تثبت الصور فيه زماناً طويلاً بعد غياب المحسوس ولكن هذه الصور تنتقل إلى خزانة الخيال أو المصورة فتصبح سبباً لأفعال الحواس الباطنة .

وللحس المشترك ـ كما يرى ابن سينا ـ عضو مستقل في الدماغ ، بينما يرى أرسطو أنه الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة .

وأما الخيال أو القوة المصورة : فهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها ، ومع هذا فلن

---

(١) رسالة في القوى الإنسانية ص ٦٢ .
(٢) الشفاء ص ١٤٧ .
(٣) الشفاء ص ١٠٢ .

يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلي الخالص . إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماماً من لواحق المادة ، ذلك أن الصورة التي في الخيال والتي يمكن استحضارها في غيبة المحسوس تكون على تقدير ما وتكييف ما ، ووضع ما[1] .

ولا تنحصر وظيفة الخيال في حفظ الصور فحسب بل أنه قد يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق أي بالتركيب والتحليل ، فيؤلف منها صوراً جديدة لم يقابلها الإنسان في الحس ، من حيث أن لها هيئات مستحدثة من عناصر متفرقة في خزانة الخيال . وهذه الصور والأشكال الجديدة هي مثل ما يراه النائم في نومه والحالم في يقظته[2] .. ويسمي ابن سينا هذه القوة

---

(١) النجاة ص ١٧٠ .

(٢) هذه إشارة إلى مبحث هام عند ابن سينا في « الأحلام والنبوة » ، ونقتطف بعض عباراته في رسالة « القوى الإنسانية » ص ٦٥ حيث يقول : « ولربما حزب الباطن حازب حد في شغله ، فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولي سلطانه ، فحينئذ لا يخلو من وجهين : إما أن يعدل العقل حركته ، ويفثأ غليانه ، وإما أن يعجز عنه ، فيقرب من جواره ، فإن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي .. فإنه تظهر فيه الصور المتخيلة فتصير مشاهدة ، كما يعرض لمن يغلب في باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف ، فيسمع أصواتاً ويبصر أشخاصاً . وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر ، فلاح فيه سر من الملكوت الأعلى ، فأخبر بالغيب . كما يلوح في النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام » .

ـ ويذكر ابن سينا في رسالة أحوال النفس ص ١١٩ ، تحقيق الدكتور الأهواني ، أن المتخيلة تستعمل الصور في المصورة عند رقدة الإحساس وقوى العقل ، فتظهر هذه الصور كأنها موجودة في الخارج ، وكأنها حقيقية . وقد تنشأ الرؤية في حالي النوم واليقظة بتأثير سماوي . فيشاهد النائم صوراً إلهية عجيبة مرئية . وأقاويل إلهية مسموعة هي مثل تلك المدركات الوحية. ذلك أن معاني جميع الأمور الكائنة في العالم، ماضيها وحاضرها ومستقبلها موجودة في علم الله والملائكة العقلية ، وفي أنفس الملائكة السماوية ولا حجاب بين النفوس البشرية وتلك النفوس العالمية فإذا تطهرت النفوس البشرية من دنس الأفعال المتعلقة بالأجسام حصل لها مطالعة هذه المعاني . (الشفاء ص ١٧٣) .

وعلى هذا فقد تتصل الملائكة أو العقل الفعال بمخيلة الإنسان في حال النوم فتحدث رؤيا ، وفي حال اليقظة فتحصل النبوة ، فالنبي بما له من حدس قوي يتصل بالعقل الفعال =

الخيالية عند الإنسان ـ والتي يقول أن وظيفتها ابتكار الصور الجديدة ـ « بالمفكرة » ، ويسميها عند الحيوان « بالمتخيلة » . . ولو أن الفارابي يجعلهما شيئاً واحداً يسميه بالقوة الخيالية أو الخيال على وجه العموم . وعلى هذا فإن ابن سينا قد تنبه إلى أهمية الخيال المركب أو المؤلف أو الخالق وميزه عن الخيال الذي يردد الصور المخزونة في هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك .

الوهم : أو القوة الوهمية ، وهي قدرة تدرك المعاني التي تخرج عن نطاق الحس المشترك والمتخيلة ، لأنها ليست بذاتها مادية وإن عرض لها أن تكون في مادة ، كإدراك الشاة عداوة الذئب ، وحكمنا على الشيء الأصفر بأنه عسل وحلو .

فالوهم قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية على وجه جزئي ، فهو وإن كان يقوم على تجريد للصور أشد مما سبق إلا أنه لا يعتبر عملية عقلية ، وإنما يتوصل إلى إدراك المعاني التي يعجز الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق الهامات فائضة من الرحمة الإلهية ، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بثدي أمه ، ومثل ما يحدث للحيوان من إدراك للنسبة بين صورة الشيء ، وصورة ما يقترن به من لذة أو منفعة ، وترتسم في الذهن معنى النسبة بينهما ، « فإذا ظهرت للمتخيلة صورة الشيء من خارج تحركت في الصورة وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة فأحس الوهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة »[1] .

ولا شك أن إرجاع هذه المعاني التي يدركها الوهم إلى إلهام فائض من

= فتكون قوته العقلية كأنها « كبريت والعقل الفعال نار ، فيشتعل فيها دفعة ، ويجلبها إلى جوهره . . وكأنه النفس التي قيل فيها « يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسه نار ،نور على نور » المبدأ والمعاد ورقة ١١٣ب ، راجع الأهواني ـ ابن سينا ص ٦٥ .

(١) الشفاء ص ١٧٨ وما بعدها .

الرحمة الإلٓهية ، إنما يعد انتكاساً للموقف التجريبي الذي يفسر ابن سينا على ضوئه قوى الإحساس . ذلك أن تدخل عامل ميتافيزيقي في سير عملية الإحساس يبطل القول بفاعلية قوى الإحساس ويسمح بظهور أثر إشراقات العقل الفعال في وقت مبكر قبل أن تتواجد المعقولات في النفس . . ومن ثم فإنه يجب أن يعاد النظر في هذه المشكلة ـ التي غفل عنها كثير من الباحثين ـ على ضوء موقف ابن سينا الأخير في الإشارات وفي الرسائل . ويشير ابن سينا إلى أن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية ، فهو إذن رئيس القوى الحسية والمشرف عليها ، فيكون الوهم بذاته حاكماً ، وبحركاته وأفعاله متخيلاً ومتذكراً .

وأما الحافظة أو الذاكرة : فهي خزانة الوهم ، وهي آخر القوى الحسية وتسمى أيضاً متذكرة ، فهي حافظة لأنها تصون ما فيها ، وهي متذكرة لاستعادتها ما نفذ من الصور .

هذه إذن هي قوى الإدراك الحيوانية « وللإنسان فضلاً عن هذه قوى أخرى للإدراك العقلي نشرع الآن في بيان تفصيلها » .

الادراك العقلي :

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة في الإنسان . وقد أشرنا إلى أن النفس الناطقة : عاملة وعالمة ، أي أن لها عقلاً علمياً وآخر نظرياً . فالأول أي العلمي هو مبدأ حركة الإنسان بعد الروٰية . وهو الذي يتسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العملي الذي يأتمر بتوجيه العقل النظري .

أما العقل النظري : فهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أي الكليات من المعاني الجزئية وذلك بتجريدها من المادة ولواحقها تجريداً تاماً . فوظيفة العقل النظري الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادىء التصور بمساعدة الخيال والوهم ، بالإضافة إلى أن العقل هو الذي يربط بين الصور

العقلية ـ سلباً وإيجاباً عن طريق الأحكام ـ وهو أيضاً الذي يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقي[1] .

ويكون العقل قبل ادراكه للمعقولات عقلاً بالقوة ، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادىء الصور العقلية مجردة عن المادة وتكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . « فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا ، استحالت مجردة عن المادة وعلاقتها وانطبعت في النفس الناطقة . . وهذا يعني أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال[2] .

مراتب العقل النظري : وللعقل النظري أربع مراتب أولها من جهة قوى الحس ، العقل الهيولاني ، ويليه في المرتبة علواً العقل بالملكة ، ويعلو هذا الأخير العقل بالفعل ، وأخيراً العقل المستفاد أرفع مراتب العقل في النطاق الإنساني .

والعقل الهيولاني : قوة مطلقة أو استعداد محض ، وهو موجود لدى كل شخص .

والعقل بالملكة : هو الذي تحصل فيه المعقولات الأولى التي هي مبادىء التصور التي يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا : أن المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ، وأن الكل أعظم من الجزء .

وأما العقل بالفعل : فهو الذي تحصل فيه المعقولات الثواني التي تستند في حصولها على المعقولات الأولى .

وأخيراً نجد العقل المستفاد : وهو كمال العقل بالفعل ، وتكون فيه

---

(١) الشفاء ص ٢١٩ .

(٢) م . س ـ ص ٢٣٢ .

المعقولات حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها .

أما العقل الفعال : فليس عقلاً انسانياً بل هو عقل كوني ، وهو العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول ، ولكنه يقوم بدور هام في المعرفة الإنسانية إذ أنه هو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضيء الشمس الأجسام فتجعلها مرئية فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة ، ويستمر تدخل العقل الفعال في عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة في العقل المستفاد[1] .

فالعقل الفعال إذن هو همزة الوصل بين الإنسان وعالم العقول العليا . وهو أساس أي إدراك عقلي وعن طريقه يستطيع الإنسان معرفة الغيب .

هذه إذن هي مراتب العقل عند ابن سينا ، يوردها كما هي عند الفارابي بدون زيادة أو تعديل غير أن ابن سينا يضيف إلى مراتب الإدراك التي ذكرها الفارابي مرتبة جديدة وهي مرتبة الحدس أو العقل القدسي[2] .

العقل القدسي :

وهو عبارة عن استعداد « قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء ، وإلى تخريج وتعليم » .

وإذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة إلى تعلم ، فيعرفون كل شيء من أنفسهم .

وهذه الحال من العقل الهيولاني تسمى عقلاً قدسياً هو من جنس العقل

---

(١) يسمي ابن سينا العقل المستفاد « بالعقل الملكي » في رسالة اثبات النبوات ـ تسع رسائل ص ١٢٢ .

(٢) راجع الفصل الخاص بالفارابي حيث يشير المعلم الثاني إلى « قوة قدسية » في معرض كلامه عن النبوة ، دون أن يجعلها مرتبة مميزة من مراتب الإدراك .

بالملكة ، ولكنه أرفع منه لأنه لا يشترك فيه جميع الناس .

« فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء . . فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال . . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية »[1] .

وهذه القوة القدسية عند الإنسان تلاقي ذوات الملائكة فتخاطبها فتتلقى عنها صور الوحي بالإشارة أو بالانتقاش أو بالصوت المسموع[2].

وإذن فلدى الإنسان قوة قدسية يستطيع عن طريقها الإتصال بعالم الغيب وذواته الملائكية ، وهذه القوة القدسية هي ضرب من الحدس الصوفي ، ويشير ابن سينا إلى أن هذا الحدس ليس ضرباً من النبوة فحسب بل أرفع درجاتها . فإن ابن سينا إذن يشير إلى الإدراك المباشر عند الصوفية ويجعل الحدس الصوفي أعلى درجة من مرتبة النبوة ، وكأنه يضع المقدمة الضرورية لما سيقوله السهروردي فيما بعد من أن الولي أعلى درجة من النبي . والولي هو الصوفي الواصل والقطب العارف . . وهكذا يضع ابن سينا قدميه في بداية الطريق المؤدي إلى التصوف الإشراقي .

٨ ـ مشكلة المعرفة عند ابن سينا :

تبين لنا أن المعرفة عند ابن سينا مصدرها الإحساس ولا يمكن أن تصل المعارف إلى النفس عن غير طريق الحس فليست المعرفة تذكراً لما سبق أن عاينته النفس في عالم عقلي أعلى كما ذكر أفلاطون ، وإنما ترجع إلى انفعال الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو . ولكن الإدراك الحسي لا يكفي لإعطائنا

---

(١) النجاة ص ١٦٧ وما بعدها .

(٢) رسالة في القوى الإنسانية ص ٦٦ .

صورة كاملة عن الموجودات الخارجية إذ أن وظيفة الإحساس هي تمثل الصورة الحسية المجردة عن المادة مع احتفاظها بلواحقها فكأن الحس إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره .

ويأتي بعد الحس ، الحس المشترك الذي يجمع بين المدركات الحسية ويقارن بينها . وتأخذ المدركات الحسية بعد هذا في التبرؤ من لواحقها المادية شيئاً فشيئاً ، أي أن تجريد صورة المحسوس إنما يتم بالتدريج ماراً بقوى الخيال والوهم حيث نجد صورة المدرك الحسي في الوهم وقد اقتربت كثيراً من حدود المعقول ولكنها مع هذا تكون صورة وهمية غير معقولة وتظل معاني الأشياء وصورها في الوهم بطابعها الجزئي متعلقة بصور المحسوس . فكأن المحسوس الجزئي يظل على جزئيته منذ أول مرحلة من مراحل الإدراك الحسي إلى آخر مرحلة فيه حيث يستقر في مستودع قوة الوهم المسماة بالحافظة أو الذاكرة . . وحينذاك تتهيأ المدركات الحسية بصورها الوهمية لكي تدخل في نطاق المعقول . ولكنها قبل أن تتخطى مرحلة الإحساس بنوعيه نجدها تتلقى نوعاً من الإلهام - من مصدر أعلى عقلي - بموازين الخير والشر والمخالفة والموافقة وهذه الأمور ليست مادية ولكنها مشتقة من المادة بطريق المناسبة والملاءمة .

فإذا ما تخطى الإدراك حدود الحس انتقل إلى ميدان النظر العقلي وهنا تتجرد صورة المدرك الحسي تماماً عن المادة ولواحقها فتتحول الصور المحسوسة إلى صور معقولة تتعلقها النفس مارة بمراتب العقل الأربعة التي أشرنا إليها وحينذاك تتخذ هذه المعقولات الصورة الكلية بينما تظل صور المحسوسات في نطاق وضعها الجزئي . ولكن استمرار فعل التعقل في النفس لا يتم بدون سند خارجي وهو العقل الفعال إذ هو الذي يشرق على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس . فكأن المعرفة إنما تنتهي إلى مبدأ سام خارج عن النفس وهنا نجد البداية للاتجاه الصوفي عند ابن سينا . ويمكن القول بأن المعرفة عند ابن سينا تجمع بين

النظرة التجريبية والنظرة الروحية المتعالية . . فإلى أي حد يمكن الكلام عن قيام إدراك للموضوعات الخارجية يكون مستقلاً عن أي مبدأ مفارق خارج النفس ؟ . .

وكيف نعين استقلال الموضوع الخارجي عن قوى الإدراك حتى نسمح بإقامة عالم موضوعي للأشياء ؟ .

الحق أن اختلاط الاتجاه الأرسطي بالإتجاه الإشراقي في تفسير عملية الإدراك عند ابن سينا يجعل من العسير أن نحدد بدقة أي شيء مما ذكره فإن جميع الموجودات التي هي تحت فلك القمر إنما تخضع لتأثير العقل الفعال وتسير حسب تدبيره ، وحينذاك تصبح المعرفة منذ أول مراحلها الحسية وكذلك موضوعاتها مجلى لتأثير العقل الفعال وتدبيره فلا يكون الموقف التجريبي سوى مرحلة مؤقتة وظيفتها تفصيل عملية الإدراك فحسب دون النظر إلى أصلها الميتافيزيقي ، ويتعين على كل باحث في مشكلة المعرفة عند ابن سينا ألا يكتفي ـ كما يفعل سائر مؤرخي الفلسفة الإسلامية ـ بسرد أقوال ابن سينا عن قوى النفس المدركة ووظائفها ، بل يجب أن ينظر إلى ذلك كله في مراجعة شاملة وفي إطار الموقف الميتافيزيقي العام ، هذا إذا ما أردنا أن نبحث في فلسفة المعرفة عند ابن سينا ، أما إذا أردنا أن نبحث في الإدراك من الناحية السيكولوجية ـ أي في نطاق الدراسات النفسية ـ فقد يمكن أن نكتفي بسرد الأقوال المفسرة للإدراك دون التعرض لموضعها في فلسفة ابن سينا على وجه العموم .

الإلـهيـات

١ ـ موضوع العلم الإلهي :

يبحث علم ما بعد الطبيعة ـ أو الميتافيزيقا ـ في مبادىء الوجود وعلله وفي العقول المفارقة الكونية وترتيبها وتأثيراتها ، وحركات الأفلاك .

وأول الموجودات في استحقاق الوجود هو الجوهر[1] فالجواهر أوائل الموجودات ، فإن كانت فاسدة كانت الموجودات فاسدة[2] .

والعلم الإلَهي[3] هو أهم مبحث في علم ما بعد الطبيعة لأنه يبحث في الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته وفي أفعاله وصفاته .

ويعرف ابن سينا العلم الإلَهي - في إلَهيات النجاة بأنه العلم الذي يبحث في الوجود المطلق ، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم ، بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية ، ويقترب هذا التعريف من التعريف الأرسطي الذي يقول فيه : « إنه العلم الذي يبحث في الموجود من حيث هو موجود » فابن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو

---

(1) الجوهر المفارق الغير المجسم هو أول الموجودات في استحقاق الوجود ويليه في ذلك الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى ، ثم العرض .

(2) راجع شرح ابن سينا على مقالة اللام لأرسطو ص ١٣٨ ب - أرسطو عند العرب (ف . س) .

(3) يذكر ابن سينا أن الأقسام الأصلية للعلم الإلَهي خمسة : « ١ - النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات ، من الهوية والوحدة والكثرة . ٢ - النظر في الأصول والمبادىء ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها . ٣ - النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود بذاته . . ثم النظر في صفاته . ٤ - النظر في إثبات الجواهر الأولى الروحانية التي هي مبدعاته . . والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها ، والغنى الذي يتعلق بكل منها في تتميم الكل ، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ثم في إثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وقواها ، وهذه الملائكة الموكلة بالسموات ، وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد . ٥ - في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية . وبيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه . . وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض ، وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو لحكمة . . فهذه أقسام الفلسفة الأولى ، أعني العلم الإلَهي ويشتمل عليه كتاب ماطافوسيقا أي ما بعد الطبيعة . . . » .

أما فروع العلم الإلَهي فهي معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي . وعلم المعاد (ومعرفة السعادتين الروحانية والجسمانية) . أقسام العلوم العقلية - تسع رسائل ص ١١٤ - ١١٦ .

ويفصل القول لينتهي إلى واجب الوجود .

٢ ـ إثبات وجود الله :

نجد عند ابن سينا طريقين لإثبات وجود الله :

أ) طريق برهاني عقلي .   ب) وطريق حدسي .

أ) الطريق الأول يستند إلى قسمة الموجود إلى واجب وممكن ، « والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود ، عرض منه محال ، والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال ، والواجب الوجود ، هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود ، هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه » . . وواجب الوجود إما أن يكونْ واجباً بذاته ، وإما أن يكون بغيره .

والحق الأول أي الباري عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشيء آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده . أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته « فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني المحرقة والمحترقة »[١] .

وإذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، وممكن الوجود[٢] .

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هي الممكنات أي الموجودات الصادرة عنه المفتقرة في وجودها الممكن إلى عليته . وترتقي العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً من حيث أنه

---

(١) النجاة ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥ .

(٢) والممكن كذلك ضربان : ممكن بذاته ، وواجب بغيره . . . والأول الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ، والثاني يشمل جميع الموجودات سوى الله .

معشوق ، ومعقول . ويذلك ترجع العلل[1] المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أي العلة الأولى المطلقة وهو الباري عز وجل .

هذا هو مجمل الدليل البرهاني العقلي على إثبات وجود الله ، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده في الاستدلال على وجود الله ، فمن لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة ، يعجز عن البرهنة على وجود الله .

ب) والطريق الثاني لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا في الإشارات[2] وهو الطريق الحدسي ويختلف هذا الدليل عن الدليل السابق في أنه لا يستخدم فيه الأسلوب المنطقي في البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثاراً دالة على وجود الصانع كما هو الحال في الدليل الكزمولوجي ، بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعاً لإدراك حدسي فيقول : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ـ أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ـ وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود » .

أي أن هذا الدليل يأتي على عكس الدليل الكزمولوجي ، فبدلاً من أن نستدل على الأول بمخلوقاته ، نستدل به عليها .

ويعتبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود ، صورة معدلة من الدليل الأنطولوجي وإن كان ابن سينا لم يضع الدليل في الصيغة التي أورده بها القديس انسلم ثم ديكارت .

---

(١) الإشارات ج ٣ ص ٣٠ . وجه الغزالي ـ متبعاً الأشاعرة ـ نقداً شديداً إلى مبدأ العلية عند ابن سينا والفلاسفة لأن القول به ـ في نظر الغزالي ـ معناه استبعاد القدرة الإلهية فليس هناك خالق ولا مؤثر إلا الله . . فهو العلة المباشرة للحوادث وللكائنات . والقول بتسلسل العلل والمعلولات وأن لكل موجود علة في وجوده فيه تعطيل للقدرة الإلهية .

(٢) الإشارات ص ٧٩ .

٣ ـ واجب الوجود : ذاته وصفاته :

يرى ابن سينا أن الصفات لا تحمل على واجب الوجود إلا بالعرض ، وأول صفاته أنه واحد من جميع الوجوه : واحد لا شريك له ، وواحد في ذاته ، وواحد في صفاته ، وواحد في أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات اللّه . . ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد ، لأن كل متلازمين في الوجود متكافئان ، فلهما علة خارجة عنهما ، فيكونان واجبي الوجود بغيرهما .

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هي بسيطة غير مركبة . إذ لو كان مركباً من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ، ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض ، وكمال محض ، وحق بكل معاني الحق ، وهو عقل وعاقل ومعقول ، وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التي لا تتغير ولا تسعى لغاية ، وهو بذاته عاشق بل ومعشوق ولذيذ وملتذ(١) .

٤ ـ الفعل الإلّهي (الابداع) : اللّه والعالم :

ترتبط مشكلة الفعل الإلهي بمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وكان قدماء

---

(١) راجع الإشارات ج ١ ص ٢٥٥ ـ راجع أيضاً الرسالة النيروزية (تسع رسائل) ص ٣٥ ـ ١٠ « وأجب الوجود هو مبدع المبدعات ، ومنشيء الكل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده ، فضلاً عن أن يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفيد قوامه ، فضلاً عن ان يكون مستفيداً عن وجوده غيره ووجوده ، بل ذات ، هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة ، من غير أن يدل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالطة ما بالقوة . او يتاخر عنه شيء من أوصاف جلالته ذاتياً أو فعلياً »

الفلاسفة ـ لا سيما أرسطو[1] ـ قد قالوا بقدم العالم ، ورأى المتكلمون أن القول بقدم العالم يعتبر شركاً ، لأن القائلين بالقدم إنما يثبتون قديماً مساوقاً للقدم الإلهي . ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم ، وتصدى الغزالي للفلاسفة يدحض أقوالهم في قدم العالم ويبين تهافت أدلتهم على ذلك .

وكان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أي بخلقه ، فبدأ بتفسير معاني الإيجاد والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل ، فهي تعني « أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن » أي أن هذه الألفاظ تعني وجود الأشياء عن عدم ، وأن الأشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجدها أي الباري عز وجل . ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخذ ويرفض القول بالخلق والاحداث والتكوين والصنع على هذا النحو ، ويلجأ إلى « الإبداع » ليفسر به الفعل الإلهي .

والإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو

---

(١) لقد ظن البعض خطأ أن افلاطون يقول بخلق العالم ، وذلك استنادا إلى ما ورد عن قصة التكوين في محاورة تيماوس . والواقع أن (الصانع) الذي يشكل موجودات العالم الأرضي محتذياً المثل ، إنما يضع الصور في المادة القديمة chaos ثم أن الصانع الأفلاطوني أقل مرتبة من الخير بالذات وهو المرادف للاله الديني .

وعلى أية حال فإن أفلاطون لم يقصد القول بحدوث العالم ، لأنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان ، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل « الصانع » إذ أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس ، وهو صورة متحركة للابدية التي يتصف بها العالم المعقول ، وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون في تيماوس على النحو الذي ذكرناه ، أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه عن تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى إلى غموض موقفه بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه . الأمر الذي يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل في المحاورات الأخرى ، ولا نجد فيها ما يسمح بالقول بحدوث العالم ، راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ ص ١٧٢

آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والاحداث »[1] .

فإذا كان التكوين ـ وهو أن يكون من الشيء وجود مادي ـ خاصاً بالامور العنصرية الفاسدة ، والإحداث ـ وهو أن يكون من الشيء وجود زماني ـ خاصاً بالموجودات الطبيعية التي تخضع للتسخير ، فإن الإبداع ـ وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا عن زمان سابق ـ خاص بالعقل[2] .

ولكن القول بالإبداع لا ينهي القول بقدم العالم ، فيكون قديماً قدم العلة الأولى أي الذات الإلّهية ، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول : « إن المتقدم يقال بخمسة معان ، أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلولية ، والأخيران يشتركان في معنى واحد ، وهو التأخر بالذات . والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحققه ، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه »[3] .

وإذن فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان فإنه لم يبدع في زمان سابق .

ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولتساءلنا عن السبب المرجع للشروع في الخلق بعد الإمتناع عنه ؟ . . ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير في الإرادة الإلّهية الأمر الذي لا يصح أن يلحق بذاته تعالى ، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبداه .

---

(١) الإشارات ص ١١٦ .

(٢) الرسالة النيروزية ص ١٣٧ .

(٣) الإشارات جـ ١ ص ٢٢٩ .

والواقع أن القول بإبداع العالم عن الله لا في مادة ولا في زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره ، إنما يفسر فكرة الصدور الضروري التي قال بها ابن سينا بتأثير مذهب أفلاطون المتأخر. وكذلك فإنه يمكن أن يعد « إيجاد » الضروري عن هذا النحو تطبيقاً للمبدأ الأرسطي القائل بأن العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتماً ، دون أن ينقضي زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول .

٥ ـ العلم الإلّهي :

إن صفة العلم التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود تكشف عن صلة العقل الإلّهي بالعالم . لقد هاجم الغزالي ابن سينا لأنه يقول بأن اللّه لا يعلم الجزئيات وإنما يعرفها بوجه كلي .

والبحث[١] في هذه المشكلة يقتضي النظر في هذه المسائل : هل اللّه عقل ؟ وقد وجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة نظريات في صفة العلم الإلّهي :

النظرية الأولى : نظرية أفلاطون وأفلوطين التي تجعل اللّه غير العقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو الأقنوم الثاني عند أفلوطين .

النظرية الثانية . نظرية أرسطو القائلة بأن عقل اللّه عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمعقوله ذاته ، ومن ثم فهو يجهل العالم .

النظرية الثالثة · ما جاء في القرآن الكريم ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾[٢] .

---

(١) راجع المقال القيم الذي نشره الدكتور محمد ثابت الفندي في مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية (المجلد الحادي عشر سنة ١٩٥٧) ص ١٥٩ ـ ١٨٠ عن الله والعالم : الصلة بينهما عند ابن سينا . وقد رأينا أن معرض إيجاز وجهة نظر الدكتور ثابت الفندي كاملة بصدد مشكلة العلم الإلّهي ، وذلك لأهميتها ولأنها تلقي ضوءاً جديداً على هذه المشكلة ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .

(٢) سورة سبأ آية ٣

وقد أهمل ابن سينا النظرية الأولى التي جردت الله من العلم والعقل بحيث أصبح كالنقطة الرياضية عند أفلوطين ، وحاول ابن سينا ـ من ناحية أخرى ـ أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية . فقال بأن الله يعقل ذاته والأشياء .

فكيف يتم عقله للأشياء أو علمه بها ؟؟ إذا عقل الأول أنه مبدأ لكل موجود فكأنه يعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها[1] . وكذلك فهو يعلم « بنظام الكل ، أو نظام الخير الموجود في الكل . ومعنى هذا أن علمه يشمل مبدئيته ونظام العالم في تفاصيله .

ولكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلي فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية ؟ .

إن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع كما يقول الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص إبروقلس ـ من أن كل ملك نوع قائم بذاته ـ أما الموجودات الكائنة الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي فعلم الله بها « كلي » أي بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها وتفسير ذلك أن الله يعلم الأسباب التي توجد عنها الأمور الجزئية ، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعني من حيث لها صفات[2] . ويؤيد ابن رشد هذا الراي منكراً أن يكون علم الله علماً جزئياً لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم[3] .

---

(1) النجاة ص ٤٠٤ عن مقال الدكتور ثابت الفندي .

(2) النجاة ص ٢٤٦ .

(3) الصلة بين الله والعالم ص ١٧٨ (ف . س) .

أما محاولة إثبات علمه بالجزئيات على أساس التقريب بين ما يسميه «نظام الكل» وبين تجلي الخير الإلهي للموجودات الذي يذهب إليه في رسالة العشق، واعتبار ذلك نوعاً من الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أي العلم المباشر بها[1]، هذه المحاولة تعصف بمبدأ أساسي أشار إليه ابن سينا حين كلامه عن القوى المدركة للنفس. فقد ميز ابن سينا بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي وجعل الإدراك الحسي ينصب على الجزئي المحسوس أما الإدراك العقلي فإنه ينصب على الكلي المعقول. فالصورة المعقولة تتسم بالطابع الكلي بعد أن تتبرأ من المادة ولواحقها التي كانت سبباً في هيئتها الجزئية.

ولذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئي لأن صفة الجزئية من لوازم المحسوس، والعقل البريء عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئي المادي. فإذا صح هذا بالنسبة للعقل الإنساني فكيف لا ينطبق على العقول المفارقة العليا وهي أكثر تجرداً ومعقولية من العقل الإنساني؟ بل أن العقل الإلهي وهو العقل المحض يكون أشدها خضوعاً لهذا المبدأ فيمتنع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث أن لها صفات أي معاني معقولة أي من حيث كونها كلية لأن صفة الكلية من لوازم الصور المعقولة[2].

٦ ـ الفيض وترتيب الموجودات:

تبين لنا إذن كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق الإبداع وأن هذا الصدور ليس مادياً ولا زمانياً بل هو كالفيض الذي يتكلم عنه أفلوطين التاسوعات.

---

(١) م س ـ ص ١٧٩.

(٢) وإذن فالرأي الذي ساقه الدكتور ثابت الفندي في مقالته التي أوجزنا طرفاً منها والقائل بعلم الله المباشر بالجزئيات، لا يتفق مع موقف ابن سينا في التفرقة بين الجزئي المحسوس والكلي المعقول وقصره إدراك العقل على الكلي المعقول دون الجزئي المحسوس.

وكذلك يستعير ابن سينا ـ كما فعل الفارابي ـ فكرة أفلوطين في اتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد . فيكفي أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر .

يبدأ الوجود في التسلسل من الواحد. فعن الواحد لا يصدر إلا واحد فلو صدر عنه إثنان ، لاقتضى ذلك اثنينية في ذات الواحد . وهذا الصادر الأول هو العقل الأول الذي يسمى بالعقل الكلي عند أفلوطين . ثم تصدر نفس ثم جرم السماء ، ثم مواد العناصر الأربعة . . وبذلك تتكون العوالم الأربعة : العالم العقلي ، والعالم النفسي ، وعالم الطبيعة ، والعالم الجسماني .

فالعالم العقلي يشتمل على موجودات قائمة بلا مواد وخالية من القوة وهي عقول طاهرة لا تتغير ولا تتكثر ، وهي تشتاق الأول وتلتذ بالقرب العقلي منه أبد الدهر .

أما العالم النفسي فإنه يشتمل على ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة وموادها سماوية ثابتة . وهذه النفوس هي مدبرات الأجرام الفلكية ، عشاق العالم العقلي وكل جملة منها مرتبطة بواحد من العقول .

وأما عالم الطبيعة فهو يشتمل على قوى سماوية في الأجسام ملابسة للمادة « ترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير » .

وأخيراً نجد العالم الجسماني وهو عالم المادة البحتة،ومبادىء الفعالة هي القوى السماوية . وينقسم هذا العالم إلى أثيري وعنصري « وخاصة الأثيري استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلو الجوهر عن المضادة ، وخاصية العنصري التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتغايرة ، وانقسام المادة من الصورتين المتضادتين أيتهما كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة ، وليس وجود إحداهما للأخرى وجوداً سرمدياً ، بل وجوداً زمنياً[1] .

---

(١) الرسالة النيروزية ـ تسع رسائل ص ١٣٥ ـ ١٣٧

ولكن كيف يتم الصدور ؟

إن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد ممكن بذاته واجب الوجود بغيره وعندما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلي ، وعندما يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى ، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن ، يكون عنه جرم ذلك الفلك . وعلى هذا فإن العقل الكلي يفيض عنه ثالوث مؤلف من عقل ونفس وجرم فلكي .

وتستمر سلسلة الفيض حتى تصل الى العقل الأخير وهو العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ، وتحته عالم العناصر ، عالم الجزئيات الخاضعة للكون والفساد . يقول ابن سينا : « هذا العقل (أي العقل الكلي) له ثلاث تعقلات أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى والثالث أنه يعقل كونه ممكناً بذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقلي آخر ، كحصول السراج من سراج آخر ، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هي أيضاً جوهر روحاني كالعقل ، إلا أنه في الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأقصى »[1] .

وهكذا يستمر فيض العقول والنفوس والأجرام المتعلقة بها ـ على هذا النحو ـ حتى تنتهي هذه السلسلة عند العقل الفعال وهو العقل العاشر .

هذه هي نظرية العقول العشرة التي كانت تعد حجر الزاوية في فلسفة المشائين والتي استهدف المشاؤون الإسلاميون للنقد الشديد بسببها ، ولم يكن في استطاعتهم البرهنة على صحتها ، وإنما كانوا يقولون بها كأنما هي وحي منزل ـ كما سيذكر أبو البركات البغدادي .

وحقيقة الأمر أن هذه العقول العشرة هي الأعداد المثالية عند أفلاطون[2]

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ١٩٥٢ ص ١٨٩ .

(٢) نتناول هذا البحث بالتفصيل في دراسة بالفرنسية لم تنشر بعد عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

وهي المثل العليا التي انتهت إليها تعاليم الاكاديمية الشفوية ، وقد غفل الإسلاميون عن مصدر النظرية رغم أن ابن سينا يلخص أقوال أفلاطون الشفوية في « الشفاء » ويسمي هذه المثل الرياضية بالتعليميات المفارقة ، وقد أضيفت إلى تعاليم أفلاطون آراء اليونانيين الفلكية في تنظيم عالم السماء[1] فخرج من هذا كله ذلك البناء التلفيقي الذي أسماه المسلمون بالعقول العشرة . . والذي استخدمه الصوفية فيما بعد لإتمام عملية التطهر والصعود الروحي إلى جانب الحق ، وذلك بعد تطويره وتحويله إلى ما أسموه بالمعراج المقدس عند متصوفة الإسلام وبالسلم الروحي Scala Paradisi عند صوفية الغرب المسيحيين .

التصوف عند ابن سينا

إن دراسة مشكلة التصوف عند ابن سينا تقتضي مراجعة مستوعبة للأنماط الأخيرة من الإشارات ولرسائله الصوفية التي يبلغ عددها الثلاثين . . ولسنا نزمع أن نقدم في هذه المعالجة بحثاً مستفيضاً عن موقف ابن سينا الصوفي . فإننا نرجىء ذلك إلى مؤلف آخر عن ابن سينا . وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً[2] من الباحثين قد خاضوا في هذه المشكلة إلا أن هذه الدراسات

---

(١) راجع : Plotin, E. Brehier, ch. 1

(٢) Louis Gardet: La pensée religieuse d'Avicenne, ed. Vrin, 1951, L'experience mystique selon Avicenne . Revue du Caire , No . 141 Juin 1951 , P . P . 56 67 .

Yusuf Karam : La vie spirituel d'après Ibn Sina , Revue du Caire, No. 141 . P . P . 44 - 55 .

Goichon : L'évolution philosophique d'Avicenne , Revue philosophique Juillet - Sept ., 1948 .

- عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا .
- الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا ، مقال الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٣٩٩ .
- ٤٤٩ في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ١٩٥٢

لم تصل إلى رأي حاسم في الموضوع .

وقد أشار البعض إلى أن ابن سينا لم يكن كالفارابي ممارساً للتجربة الصوفية بل كان دارساً لها فحسب ، وأن كتاباته في التصوف لم تكن سوى استكمال لجزء من أجزاء فلسفته ، وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحداً منهم .

ونجد تمام التعبير عن موقف ابن سينا الصوفي في الفصول الثلاثة الأخيرة من الإشارات : الأول منها في السعادة التي هي اللذة العقلية ، والثاني في مقامات العارفين ، أما الثالث فهو في أسرار الآيات التي تصدر عن هؤلاء العارفين ، ويتكلم فيه عن الخوارق والكرامات فيحصرها في أربعة التمكن من الإمتناع عن الغذاء مدة طويلة - التمكن من الأفعال الشاقة - التمكن من الإخبار عن الغيوب - وأخيراً التمكن من التصرف بالعناصر ، وقد فصل ابن سينا القول في تعليل هذه الخوارق تعليلاً كافياً .

وفي الفصلين الأول والثاني من الإشارات يتكلم عن اللذة الباطنية العقلية ويقول أنها أعظم من اللذة الحسية ، وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكمالنا ذلك الخير الذي يشتمل عليه المعقول

وكل قائم فإنما يتوق إلى تتميم كماله ، ويلتذ بما هو سبب لكماله « فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله ، على ما هو عليه مجرداً عن الشوائب ، مبتدئاً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل ، وما سلف فهو الكمال الحيواني »[1] .

---

(١) الاشارات جـ ٢ ص ٩١

ولكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن ، وهذا ما يناله العارفون المتأملون لسنى قدس الجبروت . وللعارفين مقامات ودرجات يختصون بها ، ولهم أمور خفية وأمور ظاهرة عنهم ، أما نفوس البله الجاهلين فإنها لا تتناسخ ـ كما يقول الفارابي ـ بل قد تتصل بعد الموت بأبدان تصبح آلات لها ، وليست هذه أبدان إنسانية ولا حيوانية .

ويميز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف .

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، أما العابد فهو المواظب على العبادات ، المطيع لأوامر الشرع ، ولما كان الناس في حاجة إلى شريعة عامة تحكمهم لكي يستطيعوا تبادل المنافع في المجتمع فان ضرورة وجود الشريعة تحتم وجود الشارع وهو النبي ، فالشارع هو الذي يوجه العامة إلى طاعة الشرع والقيام بالشعائر العملية للدين.

أما العارف المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره ، وهو هش بش ، بسّام نسّاء للأحقاد ، جواد بمعزل عن محبة الباطل وعن تقية الموت . . وعبادته ليست عن رهبة أو معاملة ثمرتها الثواب ، بل هي رياضة لهمم وإيثار للحق الأول في ذاته ، وعشقاً له . ويفصل ابن سينا مراحل الطريق الصوفي في الإشارات فيذكر أن العارف يصل إلى مقامه بعد اجتيازه لمراحل أولها : تطويع الارادة ، والاعتياد على رياضة النفس حتى تسلك الطريق معرضة عما سوى الحق فتنقاد النفس الامارة للنفس المطمئنة ، ثم يحصل للنفس ما يسميه ابن سينا بتلطيف السر للتنبيه . ثم تعن له خلسات من نور الحق كأنها بروق تومض إليه . وتسمى عندهم أوقاتاً « وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد اليه ووجد عليه ، ثم أنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض » فيرى الحق في كل شيء . . وتبلغ به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات ، فيرى الله مع كل شيء .

« فإذا عبر الرياضة إلى (النيل) صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر

الحق . ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، فكان بعد متردداً . ثم أنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزينتها ، وهناك بحق الوصول »[1] .

هذه هي مراحل الطريق الصوفي كما وصفها ابن سينا في الإشارات وقد صنف ابن سينا رسائل عدة في التصوف كرسالة الطير وحي بن يقظان والعشق والموت والصلاة والزيارة وسلامان وأبسال وكذلك قصيدته العينية .

ويعرض ابن سينا لمراحل الطريق الصوفي في رسالة سلامان وأبسال فيذكر أن أول درجات العارف هي « الإرادة » ويسمى في هذه الحالة « مريداً » وأما في المرحلة الثانية فإن النفس تستعد للتخلص من العوائق الخارجية التي تمنع انطلاقها ، وذلك بالرياضة النفسية والصوم ، وسماع الألحان الهادئة مع العبارات أو بدونها . . وذلك حتى يتخلص الفكر من تأثير البدن ، وتتجه النفس إلى الحب الإلهي ، فيحصل للمريد شروق أنوار إلهية ويسمى هذا الحال « بالوقت » ويزداد حصول الإشراقات له فيصل إلى « السكينة » ثم يستقر هذا الحال وتحصل له ملكة مشاهدة الأنوار العليا ، وتصبح ذاته مرآة للألوهية ، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهداً لله ، وهذا هو حال الوصول أو « الوحدة التامة » . فحين ذلك يرى بعين الألوهية ويسمع بسمعها ، ويفعل بقدرة الله فلا يكون ثمة تمييز بين العارف وموضوع المعرفة أو بين الباحث عن الحق والحق نفسه . وهذا هو حال « الوقوف » .

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف ابن سينا الصوفي أنه كان على علم تام بمراحل « الطريق » وأنه أجاد وصف وكيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى . وقد ذهب البعض إلى أن تصوف ابن سينا تصوف نظري فحسب ، فهو لم يكن صاحب مكاشفة أو تجربة ذوقية . ولم يمارس حياة المجاهدة

---

(١) م . س . ص ١١٩

والوجد ، بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر ، وكان موقفه موقف الباحث الذي يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية ومواجيدهم دون أن يكتوي بنارها فيتضوع ريحها عليه وينال منها حظاً .

والواقع أن الاستشهاد بحياة ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة لهو وإقبال على اللذات الحسية والاستدلال بها على أنه لم يكن صاحب تجربة ذوقية[1] ، أمر قد يكون غير مقنع تماماً ، لا سيما بعد أن عرفنا أن ابن سينا قد نشأ في بيئة شيعية إسماعيلية ، وأن بعض طوائف الشيعة تقول برفع التكاليف الشرعية عن الإمام وعن الأولياء الواصلين ، مما يجعل الحكم متعذراً على مدى إخلاص ابن سينا في تجربته الصوفية إستناداً إلى سيرة حياته الواقعية المولغة في الملذات وإيثار الدنيا وزخرفها .

والأمر الذي يهمنا في هذه الدراسة هو أن نبين كيف أن الاتجاه الصوفي عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تعبيراً عن الإشراقية الأفلاطونية التي سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردي المقتول . وأن هذا الاتجاه الإشراقي عند ابن سينا هو الذي يعبر عن مذهبه الخاص الذي أودعه كتاب الحكمة المشرقية والذي لا نعرف عنه شيئاً كثيراً ، ولكننا نجد صداه في رسائله الصوفية ، وفي الجزء الثاني من الإشارات .

أما فلسفة الشفاء فإنها تلخيص لمذهب المشائين في الحكمة[2] وقد كانت في عصره الحكمة الشائعة لجمهور الباحثين والفلاسفة .

---

(١) لقد سبق لنا ـ في موضع سابق ـ أن قبلنا هذا الرأي كفرض أولي يحتاج إلى تدليل .

(٢) على الرغم من أن مذهب ابن سينا في العقل الفعال وكذلك ما حرره في الصفحات الأخيرة من كتاب « الشفاء » عن النبي والإمام إنما يقدم الدليل على وجود تخطيط فلسفي يتجاوز المشائية التقليدية وذلك حتى في كتبه المشائية الخالصة ـ كالشفاء ـ .

خاتمـة :

لقد اتضح لنا من هذا العرض المحدود لفلسفة ابن سينا أنه قد أكمل البناء المشائي الذي خطط له الفارابي ، ووضع المذهب « الرسمي » لفلاسفة الإسلام في صورته المكتملة ، وكانت له اجتهادات ظاهرة في بعض المواقف الجزئية ولا سيما في كتاباته عن « النفس » .

ولكن الجديد عند ابن سينا هو أنه وجه الفلسفة الإسلامية وجهة إشراقية ظهرت واضحة في رسائله العـ[illegible] وفي بعض المَواضعَ في كتبه الكبرى التي يلخص فيها آراء المشائين .

الفصل الرابع عشر

أبو حامد الغزالي

٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م
٥٠٥هـ ١١١١م

عصره

لقد كانت نهايات القرن الرابع الهجري ومطالع القرن الخامس فترة ازدهار المناهج الفلسفية في الإسلام حيث سيطرت آراء المدرسة المشائية الإسلامية التي تزعمها الفارابي وابن سينا . وكذلك فقد اكتملت أبانها معالم الطريق الصوفي ، وعمقت مضامين الحياة الروحية في الإسلام ، وكان لهذا كله أكبر الأثر في إضعاف سلطة الفقهاء والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة وغيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر .

وقد اتسم هذا العصر (العباسي المتأخر) بانحلال سياسي وعسكري وأخلاقي واستولت فيه العناصر التركية على الحكم في بغداد فأصبح السلاجقة أصحاب السلطة الفعلية في بغداد وهددت الإسماعيلية والباطنية الخلافة واستشرى خطر القرامطة في الاحساء ، وسقطت إنطاكية والقدس في أيدي الصليبيين ، وبينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السني كان الفاطميون في مصر ينشطون في الدعوة المنظمة للمذهب الشيعي ويجعلون من الأزهر مركزاً لها .

وبذلك اشتدت حدة الصراع المذهبي في بلاد الإسلام ، وكان جوهر العقيدة السمحة أن يحتجب وراء الخلافات الطائفية التي تجاهلت ما كان يحيق بالإسلام من خطر محقق كنتيجة للغزو الصليبي ومحاولات التخريب العقائدي المعتمد من جانب الباطنية . فكان لا بد إذن من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الإيمان وتواجه تآمر الباطنية وغلوهم ، وتحدد دور التصوف في نطاق الموقف السني ، وتفند دعاوى المتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أسلوبهم بعد أن استنفذت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها المحدودة وأدت دورها في الحفاظ على العقيدة .

ولقد كانت شخصية أبي حامد الغزالي الأشعري الفقيه الصوفي الفيلسوف المحيط بعلوم عصره هي التي هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير في القرن الخامس الهجري فتكون عند مفترق الطرق في الحياة العقلية الإسلامية ، إذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجهة واعية صلبة تحفظ على الإسلام أصوله وتثبت دعائمه .

على أن الغزالي لم يكن كابن تيمية في تزمته وملاحقته للنظر العقلي في مجال العلم والدين فلقد كفر الفلاسفة في بعض آرائهم وقبل البعض الآخر منها بل لقد تأثر بآرائهم كما سنرى وخصوصاً في نظرية الفيض الأفلوطينية ، ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض مؤرخي الفلسفة من أن الغزالي قد قضى نهائياً على الفلسفة في المشرق .

حياته

ولد أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي عام ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م بمدينة طوس من أعمال خراسان ، فهو إذن فارسي الأصل والمولد ، وكان بهذه المدينة قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧هـ وظهرت على انقاضها مدينة مشهد الحالية في إيران منذ القرن الثامن الهجري .

ويقال أن تسمية أبي حامد « بالغزالي » إنما ترجع إلى قرية من قرى طوس اسمها « غزالة » وفي رأي آخر أن هذه التسمية بتشديد الزاي « الغزّالي ، نسبة إلى صناعة والده الذي كان يرتزق من غزل الصوف » .

شب الغزالي منذ نعومة أظافره محباً للعلم متعطشاً للمعرفة ، وكان ذلك بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو نفسه . . ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية إسلامية . فعهد بهما عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة وأودعه بعض المال للانفاق على تعليمهما ، وعندما نفذ هذا المال ، وكان هذا الصديق رقيق الحال دفع بهما إلى المدرسة النظامية التي أنشأها نظام الملك ، فدرس أبو حامد بطوس ثم بحراجان ثم انتقال عام ٤٧٠هـ إلى نيسابور وهناك اتصل بالجويني إمام الحرمين فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م . ونراه في هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة .

وبعد وفاة الجيوني قصد الغزالي نظام الملك في معسكره . فأعجب به وظل لديه ست سنوات ثم ولاه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م فاشتهر أمره وعرفه القاصي والداني ، والتف حوله التلاميذ والمعجبين

وقد سمحت له الفرصة حينئذ بالعكوف على التأليف فرد عن الباطنية والإسماعيلية والفلاسفة . ولكن هذه المرحلة من حياة الغزالي قد تميزت في بدايتها بظهور أزمة شكية دامت قرابة شهرين . ويظهر أن الشك كان مرتبطاً عنده بالفلسفة ولهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك لتعمق الكلام والفلسفة فيضع « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » و « فضائح الباطنية » و « فضائل المستظهرية » .

ثم أقبل الغزالي بعد ذلك على التصوف فطالع كتبه مبتدئاً بما صنفه أبو طالب المكي ، وقد اتضح له من هذه الدراسة أن الفلسفة وحدها لا تصلح

كمنهج لكشف الحقائق الإيمانية وكذلك علم الكلام وأن صدقت عقائد المتكلمين ، فلا يبقى إلا التسليم بأن المعرفة القلبية المباشرة التي نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هي الطريق الصحيح للإيمان وهذه هي المعرفة الصوفية وقد اتضح له أن الصوفية أرباب أحوال لا يمكن الوصول إليها بالتعليم بل بالذوق والسلوك وتبدل الصفات أي بالعمل والمجاهدة ، وذلك أعسر منالاً من العلم النظري .

وحينما انتهى الغزالي إلى هذه النتيجة اعتزم اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفية ولكنه ظل متردداً بعض الوقت حتى اعتقل لسانه ، وساءت حاله ، فارتحل عن بغداد سنة ٤٨٨هـ ، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالهما الناس عاكفاً على الرياضة والخلوة والمجاهدة في دمشق ثم غادرها إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج .

ولم يلبث أن اشتدت في نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال فعاد إلى طوس ماراً ببغداد حيث التقى بأبي بكر بن المغربي .

واستقر بطوس تسع سنوات لم ينعم خلالها بصفاء الخلوة وجذوة الحال وذلك بسبب اشتغاله بالتدريس وشؤون الأسرة .

وفي هذه الفترة ألف الغزالي أهم كتبه على الإطلاق وهو « أحياء علوم الدين » وفي سنة ٤٩٩هـ خرج الغزالي إلى نيسابور ، وقام بالتدريس في نظاميتها استجابة لأمر السلطان « محمد أخو بركباروق » الذي تولى الحكم سنة ٤٩٨هـ وقد وجه الغزالي اليه كتاب « التبر المسبوك » المحرر باللغة الفارسية . وكان يرى فيه صورة الحاكم القوي المتدين الذي يستطيع أن يثبت دعائم الاسلام الصحيح ويقضي على الفرق الضالة المنحرفة عن قواعد أهل السنة والسلف الصالح .

ظل الغزالي زهاء سنتين في نيسابور ، ولم يلبث أن اعتزل التدريس بعد ذلك أثر مصرع الوزير فخر الملك ابن سيده نظام السلك عام ٥٠٠هـ ، وكان

وزيراً على نيسابور من قبل سنجر حاكم خراسان

واستقر به المقام أخيراً في مسقط رأسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية في ١٤ جمادى الثاني سنة ٥٠٥هـ/ ١١١١م وله من العمر أربع وخمسون عاماً .

آثاره(١)

لقد كان الغزالي واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبة كاملة في العلوم الدينية والفلسفية وغيرها . وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالي على سني عمره لكان له في كل يوم منها أربعة كراريس .

على أن أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب « أحياء علوم الدين » فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن على أساسه الكشف عن حقيقة موقفه .

وينقسم الكتاب(٢) إلى قسمين ، وكل قسم منهما ينقسم إلى ربعين وبذلك يشتمل الكتاب على أربعة أرباع هي : ربع العبادات وأوله كتاب العلم - ثم ربع العادات وأوله كتاب آداب الأكل - ويليه ربع المهلكات وأوله « كتاب شرح عجائب القلب » وأخيراً ربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب التوبة وآخره كتاب « ذكر الموت وما بعده » .

وكل ربع من هذه الأرباع يتضمن عشرة كتب وبذلك يصبح مجموع كتب الأحياء أربعين كتاباً ، وقد اختصره الغزالي في مؤلف له بالفارسية .

وللغزالي مصنفات في الفقه منها : الوجيز والمستصفى . وله في المنطق والفلسفة معيار العلم ومحك النظر ، ومقاصد الفلاسفة (وفيه يعرض

---

(١) راجع : مؤلفات الغزالي : تأليف عبد الرحمن بدوي

(٢) راجع : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للمناوي - مخطوط - م س ، ص ٥٤١

آراءهم توطئة للرد عليهم) وتهافت الفلاسفة (وفيه يفند مذاهبهم) . . وله في علم الكلام : الاقتصاد في الاعتقاد ، والرسالة القدسية (وهي مختصر للرسالة السابقة وتوجد في الأحياء تحت عنوان « قواعد العقائد ») .

وفي الرد على الباطنية : القسطاس المستقيم . . وفي معتقدات السلف : جواهر القرآن ، كتاب الأربعين ، الحكمة في مخلوقات الله ، الدرة الفاخرة ، المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى ، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين ، الحام العوام عن علم الكلام (وعلى شاكلتها رسالة في الوعظ والاعتقاد)

وللغزالي كتب تقترب في مضمونها من « أحياء علوم الدين » مثل : كيمياء السعادة والرسالة اللدنية ومكاشفة القلوب وبدايه الهداية وميزان العمل ويا أيها الولد ، وخلاصة التصانيف في التصوف (بالفارسية) ومنهاج العابدين وهو آخر ما أملى من كتب وله أيضاً كتب أشار بقصر قراءتها على الخاصة مثل :

كتب المضنون به على غير أهله والمضنون الصغير ، ومشكاة الأنوار . . ولكننا نرجح أن هذا الكتاب الأخير ليس للغزالي لما يشتمل عليه من آراء أفلاطونية محدثة تتعارض مع آراء الغزالي التي أودعها كتاب الأحياء .

ومن أهم الكتب التي ألفها الغزالي تلك التي تسجل تطوره الروحي .

وتتضمن تاريخاً لحياته ودفاعاً عن مواقفه مثل : المنقذ من الضلال ، وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، والإملاء من إشكالات الأحياء

وللغزالي أيضاً : التبر المسبوك ، والتجبير في علم التعبير والرد الجميل لإلهيات عيسى بصريح الانجيل ومعارج القدس.

وقد نسبت إليه عدة رسائل أثبت النقد التاريخي عدم صحة نسبها إليه .

المنهج عند الغزالي

تتضح قواعد هذا المنهج من خلال كتاب « المنقذ من الضلال »[1] الذي يعد نوعاً من التاريخ الذاتي الذي يكشف بحق عن التطور العقلي والروحي لحياة الغزالي الخصبة ، لقد بدأ الغزالي كما يبدأ العقليون النقديون فرفض جميع المعلومات السابقة التي تلقاها عن المجتمع وعن الوالدين والمعلمين والتي أرجعها إلى التقليد الذي هو منهج العوام والجماهير التي تقبل ما يعرض عليها دون أن تعرضه على محك النظر . ولكنه لم يكتف بالوقوف عند حد الرفض المطلق للمعلومات السابقة بل جعل الفطرة الأصلية نقطة إنطلاقه في طلب المعرفة والتماس اليقين ، والفطرة الأصلية هي حالة الإنسان مجرداً عن العقائد والوراثة والتقليد .

وتكشف لنا نصوص المنقذ المسار العقلي للغزالي في طلب اليقين فيقول :

١ ـ رفضه للتقليد وإيثاره لطريق النظر العقلي (الاستبصار) :

« . . . فقد سألتني أيها الأخ في الدين ، أن أبث اليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها . وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين إضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق (وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد ، الى بقاع الإستبصار) » .

٢ ـ الفطرة الأصلية نقطة الارتكاز في منهجه :

« . . . وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري : غريزة ، وفطرة من الله ، وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم

---

(١) سنرجع في استعراض خطوات المنهج الى كتب الغزالي الأخرى بالاضافة الى « المنقذ » .

نشوء إلا على التنصر . وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام »

٣ ـ أسلوبه النقدي في استعراضه للعقائد والمذاهب

« . . . ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ . إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين [١] ـ اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ؛ واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع » .

لا يغادر باطنياً أو ظاهرياً أو فلسفياً أو متكلماً أو صوفياً أو متعبداً أو زنديقاً دون أن يقف على حقيقة أمره

٤ ـ معيار اليقين في المرحلة الشكية الأولى

« . . . فقلت في نفسي : أولاً ، انما مطلوبي العلم بحقائق الأمور (أي مطلق المعرفة) فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني : هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً ـ من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وإنكارا ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذا العصى ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك ـ بسببه ـ في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب ، من كيفية قدرته عليه فأما الشك

---

(١) اي انه بدأ بتحرير كتابه « المنقذ » منذ أول مرحلة عتكافه الأخيرة بطوس التي امتدت ... ودفنه بعد أربع سنوات

فيه علمته فلا ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ... ثقة بي » وعلى هذا فكان الغزالي يستهدف في هذه المرحلة من منهجه اليقين الرياضي كما فعل أفلاطون وديكارت . فالعلم اليقيني في نظره هو الذي يرقى الى مستوى العلم الرياضي في درجة اليقين .

٥ ـ التشكيك في المحسوسات والمعقولات :

« . . . ثم فتشت عن علومي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات ، والضروريات . . فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا . . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس ، بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات ، التي هي الأوليات . . فقالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك ، لا يدل على إستحالته . .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت أشكالها بالمنام . . (فيمكن) أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . . فلعل الحياة الدنيا نوماً بالإضافة إلى الآخرة . »

٦ ـ الشك الفلسفي (الأزمة الشكية الأولى) :

« . . . فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة (وقد سبق له أن شك في الأوليات) لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال » .

٧ ـ الرجوع إلى اليقين . النور الإلّهي سند المعرفة المباشرة ومضمونها :

« . . . حتى شفى اللّه تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقاً بها على أمن ويقين . . ولم يكن ذلك بتنظيم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه اللّه تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة اللّه الواسعة » .

٨ ـ مناقشة مواقف الفرق طلباً للحق على ضوء موقفه الصوفي الأول (النظري) :

« . . . وذلك النور ينبجس من الجود الإلّهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصد له (بأن) يعمل في كمال الجد في الطلب . . (وقد) انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق : المتكلمون ، والباطنية ، والفلاسفة ، والصوفية . .

فقلت في نفسي : الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة ، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، فان شذ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته » .

ا) المتكلمون : إن علم الكلام ـ في نظر الغزالي ـ ذو منفعة سلبية إذ أن وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ونصرة

السنة ، والبرهان في هذا العلم يعتمد على مقدمات تسلمها المتكلمون من خصومهم واضطرهم الى التسليم بها أما التقليد أو اجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والاخبار

وينتهي الغزالي من استعراضه للوظيفة السلبية لعلم الكلام في « المنقذ » بقوله :

« فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا لدائي .. شافياً » . غير أن موقف الغزالي من علم الكلام يختلف من كتاب إلى آخر فتراه في « أحياء علوم الدين » يهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلاً . « أن أدلته موجودة في القرآن والأخبار ، وما يشتمل عليه فيما عدا ذلك يثير الشبهات في العقائد ويجر الى الجدل العقيم الذي يعكر صفاء الايمان الصحيح » .

وفي « الجام العوام عن علم الكلام » ينادي في صراحة بضرورة منع الجمهور غير المثقف من الاطلاع على المناقشات الجدلية في الدين وقضاياه حتى لا يرق اعتقادهم .

أما في « الاقتصاد في الاعتقاد » فهو يقصر هذا العلم على من لا مدفع للشبهة لديه عن طريق الوعظ والارشاد والاخبار .

ولكنه في « الرسالة اللدنية » يجعل من علم التوحيد أي (الكلام) أشرف العلوم وأجلها وأكملها، فهو علم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء . . وعلى العموم فقد ظل الغزالي - رغم نقده لعلم الكلام في أكثر من موضع من كتبه - متكلماً أشعرياً ، يدافع عن نفس القضايا التي سبق أن عالجها الأشعري والجويني ولكنه يختلف عنهما في استخدامه للمنطق الأرسطي .

ب) الفلاسفة . إنتقل الغزالي إلى دراسة مذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن اتضح له أن منهج المتكلمين غير موصل إلى الحق فانحصرت لديه فرقهم في ثلاث : الدهريون والطبيعيون والإلهيون وقد استحقوا جميعاً - في نظره - وصمة الكفر والالحاد

فأما الدهريون فقد جحدوا الصانع المدبر فقالوا العالم لم يزل موجوداً بنفسه بغير حاجة إلى موجد

بينما اعترف الطبيعيون بوجود فاطر حكيم نتيجة لدراستهم عجائب عالم الطبيعة والحيوان ولكنهم أخطأوا حينما جعلوا القوة العاقلة تابعة لمزاج الإنسان، تبطل ببطلانه فتعدم. ولما كان لا يعقل إعادة المعدوم - كما زعموا - فلهذا ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود بعد الموت، ومن ثم فقد جحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب

وأما الإلهيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسطاليس، فعلى الرغم من أنهم ردوا على سابقيهم، إلا أنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم. وبذلك وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا

ولكن الغزالي لم يكفرهم في سائر علومهم، ولهذا فهو يقسم علومهم إلى ستة أقسام: رياضيه وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية، وقد استبعد الغزالي تكفيرهم في الرياضيات والمنطقيات وكذلك في السياسيات والخلقيات إلا أنه إستدرك فذكر أن تصديقهم في هذه المسائل قد يؤدي بالبعض الى تصديق أقوالهم في الإلهيات مثلاً، إستناداً إلى رجاحة أقوالهم فيما أحسنوا القول فيه، الأمر الذي يلحق الضرر بمن وقعوا في هذا الخطأ

ولم ينكر الغزالي أقوال الفلاسفة في الطبيعيات بل إستثنى منها ثلاث مسائل ذكرها في التهافت واختصها بالرد والتفنيد. بينما وجد أكثر أغاليطهم في الإلهيات.

وقد اتبع الغزالي منهجاً علمياً صحيحاً في رده على الفلاسفة، إذ أنه رتب مسائل الفلسفة أولاً في «مقاصد الفلاسفة» وعرض الآراء والبراهين المثبتة لها في جلاء ووضوح بحيث اتهمه بعض معاصريه بأنه إنما يساعد الفلاسفة على نشر أفكارهم بعرضها بهذه الصورة الواضحة الكاملة. ولكن الغزالي كان يريد أن تتضح المسائل بعين العالم الدارس لا بعين المتكلم

الذي بجعل هدفه مناقضة الا اء حتى قبل أن تكتمل صورتها لديه . ولهذا نجد الغزالي لا يكفر الفلاسفة في سائر علومهم وذلك بعد أن عرضها على ميزان الفطرة والعقل الصحيح ، فقد أحصى مسائل الفلسفة في عشرين مسألة وكفر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في السبعة عشر الباقية[1] .

أما الثلاثة مسائل فهي قولهم : بأزلية العالم ، وإنكارهم لمعرفة الله للجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد . ويذكر الشهرزوري في « نزهة الأرواح » والبيهقي في « تاريخ حكماء الإسلام » أن الغزالي اعتمد في رده على الفلاسفة في هذه المسائل على شرح يحيى النحوي على مذهب أرسطو .

وفيما يختص بقدم العالم فإن الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . لأنه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلاً .

ولهم في ذلك أدلة منها : إستحالة وجود مرجح لإيجاد العالم في وقت دون آخر ، وقد رد الغزالي على هذا الدليل بقوله : ماذا يمنع أن تكون الإرادة قديمة واقتضت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه ؟ لا سيما وأن إرادة الله مطلقة غير مقيدة تختار أي وقت للإيجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها .

وأما دليل الفلاسفة الثاني على قدم العالم فمضمونه أن الله متقدم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعلولية كتقدم حركة الشخص على حركة ظله . ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : هذا الدليل - وهو يشير الى تقدم الله على العالم والزمان - إنما يعني أن الله كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ، ففي الحالة الأولى توجد ذات الله وحدها، وفي الحالة الثانية

(١) [illegible] الفلاسفة [illegible]

توجد ذات اللّه وذات العالم ، وفي كلا الحالين لا وجود للزمان ، فليس من الضروري إذن إفتراض وجود حد ثالث بينهما هو الزمان .

ولدى الفلاسفة دليل ثالث يستند الى القول بقدم المادة. إذ أنهم يرون أنه لا بد من سبق وجود المادة الخالصة لكي تكون مستعدة لقبول الصور المرتبطة بها ، فالمادة اذن ولو إنها قديمة إلا أنها مجرد امكان صرف وليست فعلاً تاماً أو وجوداً تاماً ، فيكون الامكان إذن وصفاً للمادة ومن ثم لا يكون قائماً بذاته ، وهذا هو معنى قولهم بأن العالم ممكن مع تمسكهم بقدمه ، إستناداً إلى قدم المادة . ويرد الغزالي عليهم بقوله : إن الامكان والوجود والامتناع تعتبر من هذه الناحية أموراً عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له وإلا استدعى الامتناع أيضاً شيئاً موجوداً يضاف إليه ، ومن ثم فليست هناك ضرورة تقضي بوجود مادة قديمة حتى تكون محلاً للإمكان .

والمسألة الثانية التي رد فيها الغزالي على الفلاسفة هي انكارهم لمعرفة اللّه للجزئيات . فقد ذهب الفلاسفة الى أن اللّه لا يعرف الجزئيات إلا بنوع كلي إذ أن الحوادث متغيرة والعلم يتبع المعلوم في تغيره ، فاذا تغير العلم تغير العالم لا محالة ، والتغير على اللّه محال .

ويرد الغزالي عليهم بقوله : « إن العلم ليس اضافة إلى ذات العالم ، فاذا تغيرت هذه الإضافة لم تتغير الذات ، فالإنسان تتكثر معلوماته وتتغير ومع ذلك فإن ذاته لا تتغير ولا تتعدد ، فكيف يصدق التغير والتعدد على اللّه ، بينما لا يصدق على الانسان ، ثم أن العلوم المختلفة قد تنطوي تحت علم واحد فكيف لا يجوز ذلك بالنسبة للّه ؟ . .

« وكذلك كيف يقول الفلاسفة بقدم العالم ويجيزون التغير فيه بينما لا يجيزون التغير في علم اللّه القديم الأزلي ؟ » .

وأما المسألة الثالثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة فهي مسألة حشر الأجساد ، فقد قال الفلاسفة ببقاء النفس بعد الموت ووافقهم الغزالي على

ذلك إستناداً الى ما ورد في الشرع ، ولكنه أنكر عليهم معرفة هذا الأمر عن طريق العقل . ودلل على فساد أدلتهم على إستحالة بعث الأجسام .

ويستند الغزالي الى الشرع وحده في القول بأن الانسان بنفسه لا ببدنه ولكن تحقق معاني الجزاء الأخروي يتطلب بعث الأجسام ، وهنا يشير الغزالي الى تحلل الأجسام بعد الموت وأنه ليس من الضروري أن يبعث الجسم الخاص بكل نفس ، بل المهم أن تكون لدى الإنسان في المعاد الأخروي أي آلة جسمانية تمكنه من الشعور الحسي باللذائذ والآلام حتى يكون لكل من الثواب والعقاب معنى كما ورد في التنزيل الحكيم . . وبذلك نرى الغزالي ينهج نهجاً كلامياً في قبوله لحشر الأجساد ويجعل ذلك موضوع ايمان لا موضوع نظر عقلي .

وكذلك فهو ينكر التناسخ ويرفض مزاعم القائلين به .

جـ) الباطنية أو التعليمية :

يذكر الغزالي أنه لما فرغ من علم الفلسفة واتضح لديه « أنه غير واف بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات . . وكانت قد نبغت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور ، من جهة الامام المعصوم القائم بالحق ، عن لي أن أبحث عن مقالاتهم ، لأطلع على ما في كتبهم » .

ويظهر أن موقف الغزالي من الباطنية كان سياسياً ودينياً معاً ، فقد أراد أن ينتصر للخليفة العباسي ويثبت أنه الامام الحق الأولى بالاتباع وأن غيره من الباطنية ليسوا على حق وفي هذا المعنى وضع كتاب « المستظهري » فاستعرض فيه حجج الباطنية ودعاويهم ولا سيما قولهم بالامام المعصوم صاحب التعليم ، وأورد الغزالي لهم ثمانية مقدمات لإثبات ذلك ثم شرع في الرد عليهم قائلاً : « إن خصومكم يستطيعون القول بضرورة بطلان مقدماتكم الضرورية إذ ليس لديكم أي دليل مقنع على ضرورتها فإن كنتم تدعون معرفتها

بالنظر العقلي فإن ذلك يبطل دعواكم إذ أنكم لا تؤمنون بقدرة العقل وتقولون بضرورة اللجوء إلى إمام معصوم لإقرار الحق » . ويستطرد الغزالي في رده عليهم قائلاً : « ثم كيف عرف هؤلاء الباطنية أن مدعي العصمة في العالم شخص واحد هو إمامهم ؟ فلقد قال بذلك كثيرون قبلهم وادعى العصمة والنبوة بل والربوبية طوائف أخرى كثيرة فقد أله النصارى عيسى وأله الروافض علياً » .

وينتهي الغزالي من تفنيده لحجج الباطنية الى تسليمه بضرورة وجود إمام للمسلمين كافة ، يكون سليم العقيدة ، صحيح الدين . وأما الصفات الأربع المشروطة لصحة الإمامة فهي : النجدة والكفاية والورع والعلم ، وقد لا يتوفر العلم في الخليفة فيدفعه الى مراجعة أهل العلم .

ويختتم الغزالي كتابه بالنتيجة التي أراد أن يثبتها ويدلل على صحتها منذ أن شرع في وضع هذا المؤلف ، وهي أن الشروط الاربعة الضرورية لصحة الإمامة متحققة في الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين ، فهو إذن الإمام الواجب طاعته دون الإمام الفاطمي الذي تدعو له الفاطمية .

ويذكر الغزالي في نهاية نقده لدعوى الباطنية أنه « لما عرف حقيقة حالهم نفض اليد عنهم » . أي أنه بعد أن استعرض أقوالهم لم يجد لديهم الحق الذي جد في طلبه منذ البداية .

د) الصوفية :

« . . . ثم إني لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل . وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله ، وكان العلم أيسر علي من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي ـ رحمه الله ـ وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات

المأثورة عن الجنيد والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي ـ قدس الله أرواحهم ـ وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع ، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكم من الفرق بين أن يعلم (المرء) حد الصحة ، وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحاً وشبعاناً ؟ .

ثم يستطرد الغزالي فيقول : « إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق . . فإن جميع حركاتهم ، وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

وإذن فقد انتهى الغزالي من استعراضه لطريق الصوفية إلى التسليم بأنه أجدر الطرق بالإتباع وأكثرها اتجاهاً إلى طلب الحق . وأنه يتم بالنظر والعمل وأنه وقد انتهى من مرحلة التحصيل عليه أن يشرع في الممارسة العملية للأحوال والمواجد وهو يقول في هذا المعنى : « فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك »

٩ ـ إيمانه بوجود الله عن طريق طول المعاناة للعلوم الشرعية والعقلية :

يشير الغزالي إلى أن إيمانه بوجود الله إنما يرجع إلى ممارسته الطويلة للمناهج والعلوم المختلفة ، أي أنه لم يكن موضوع برهان عقلي أو تأمل نظري أو حدس صوفي بل هو حصيلة تجريب طويل وتراكمات نفسية هي أصداء متجمعة كنتيجة لمعالجته الطويلة لمسائل العلوم . يقول في هذا المعنى « وكان قد حصل معي ـ من العلوم التي مارستها ، والمسالك التي

سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية ، والعقلية - إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن ، وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها »

وكيف يتفق هذا مع ما يذكره الغزالي في إحياء علوم الدين وفي رسالة « عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات » ؟ فهو يذكر في « الأحياء » أن الأقوياء تكون معرفتهم بالله أولاً ، ثم أنهم يعرفون ما سواه به تعالى . ويبدو أن الغزالي لم يكن قد وصل بعد إلى هذه المرحلة حينما أشار في نص المنقذ المتقدم ذكره إلى إيمانه بالله عن طريق طول الممارسة للعلوم والمسائل ، وكذلك فهو يورد أدلة عقلية وشرعية على وجود الله ، ربما أوردها تمشياً مع طريقة أهل النظر في عصره .

وأما قوله في رسالة « عجائب المخلوقات . . . » بأن الإنسان يستطيع بفطرته الاستدلال على وجود الصانع من صنعته ومن معرفته بمخلوقاته فهو وإن وصفه في « الأحياء » بأنه طريق الضعفاء إلا أنه لم يلتزم به في معرفته بالله فقد اقتضى منه إيمانه بالألوهية معاناة طويلة للمسائل قد لا تسنح لمن لا يعتمد على الفطرة وحدها دون التفحص في مسالك العلوم ومسائلها .

وعلى أية حال فإن مقابلة اعترافات الغزالي في المنقذ مما أورده في كتاباته الأخرى عن إيمانه بوجود الله وبالعقائد تكشف عن موقف قلق متفكك . لا يستقيم إلا باكتمال سيرته الروحية وانتهائه إلى حياة الخلوة والذوق وممارسة الأحوال .

١٠ ـ الأزمة النفسية الثانية ،
ومظاهر الانفصام النفسي لتعارض النظر مع العمل :

بعد أن اكتشف الغزالي أن طريق الصوفية يقتضي ربط النظر بالعمل وأن العمل يقتضي بقطع علاقه القلب عن الدنيا ، بالإعراض عن الجاه والمال

والهرب من الشواغل والعلائق والاتجاه تكليه الى اللّه تعالى ، اتجه إلى مكنون نفسه ليعرف حقيقة اتجاهها ،فأدرك أنه منغمس في العلائق الدنيوية وأنها احدقت به من كل جانب ، وأن أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم غير نافعة في طريق الآخرة وكذلك فإن نيته في التدريس ـ على ما يذكر ـ لم تكن خالصة لوجه اللّه تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت .

ولهذا فهو يقول : « فتيقنت أني على شفا جرف هاو ، وأني قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلاقي الأحوال » .

وظل الغزالي متردداً بين الخروج من بغداد وقطع العلائق الدنيوية واعتزال الحياة العامة والعكوف على العبادة والخلوة وطلب الآخرة ، وبين الاصغاء لشهوات الدنيا التي كانت تتجاذبه سلاسلها إلى المقام . فتراه تارة يهم بالسفر ويعزم على الفرار وطوراً يبث الشيطان في نفسه حب الدنيا والجاه العريض ، والأمن المكفول

وقد ظل الغزالي على هذا الحال تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعي الآخرة زهاء ستة أشهر وأخيراً جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار : إذ أقفل اللّه على لسانه حتى اعتقل عن التدريس ، فأورثه ذلك حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم واشتهاء الطعام والشراب ويئس الأطباء من علاجه وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ولا علاج له إلا بأن يتروح السر عن الهمّ الملم .

وإذن فقد انتهى هذا التعارض ـ بين العمل المتجه إلى الدنيا والنظر المتجه إلى الآخرة أو بين الإرادة المتأثرة بالشهوات والعقل الصحيح ـ إلى أزمة نفسية مستحكمة كنتيجة لصراع داخلي عنيف قضى على الاتزان المنشود في الشخصية بل لقد اشتدت ضراوة هذه الأزمة النفسية فنجمت عنها مظاهر مرضية جسيمة ، منها عجز اللسان عن الكلام ، وتأثر الأجهزة الجسمية الداخلية وامتناعها عن القيام بوظائفها ، وكان الغزالي يشير بذلك إلى الإنتصار التدريجي للإرادة المتجهة إلى السلوك الصوفي لكي تتطابق مع النظر الصحيح أو بمعنى اخر إلى سعي الإرادة إلى التحرر تدريجياً من ربق الشهوات

والاقتراب من نور العقل الصحيح ، وقد وجد أن تحقيق ذلك يتطلب تعطيل أدوات الجسم المؤدية إلى طريق الحياة الدنيا فتوقف اللسان وتعطلت قوة الهضم ، فكأن هذه المظاهر المرضية إنما حدثت بفعل ذاتي لاشعوري تحقيقاً لغرض نفسي مسيطر .

١١ ـ انقضاء الأزمة النفسية بسند من الله (انطباق العلم على العمل) :

يقول الغزالي « ثم لما أحسست بعجزي ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر ، الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه ، والمال والأولاد والاصحاب » .

فارتحل من بغداد إلى الشام وأقام زهاء سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، « اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلته من علم الصوفية » .

١٢ ـ مدى اخلاص الغزالي في تصوفه :

ويستطرد الغزالي فيذكر أنه ترك دمشق وارتحل إلى بيت المقدس ثم توجه لأداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول الكريم . ولكن الحنين إلى الوطن والعيال ما لبثا أن جذباه إلى الوطن . وهنا نجد نكسة في مسيرة الغزالي الروحية . وعلى الرغم من أنه يذكر أنه آثر العزلة في موطنه حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر إلا أنه يشير بعد ذلك إلى عدم استمرار صفاء الأحوال والمواجد قائلاً :

« وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش ، تغير في وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة . لكن مع ذلك لا أقطع طمعي عنها ، فتدفعني عنها العوائق وأعود اليها » .

ويتضح من أقوال الغزالي أنه لم يتيسر له العكوف التام على المجاهدة الصوفية أو بمعنى آخر لم تتحقق لديه مقامات الصوفية الواصلين الذين ثبتت أحوالهم واستعلت مواجدهم على أحداث الدنيا وعلائقها ، الأمر الذي يدعو إلى التشكك في حقيقة تصوفه والقول بأنه لم يكن سوى مجرد رغبة أو أمل لم يكتب له تمام التحقيق .

ولما كان « المنقذ » يؤرخ حياة الغزالي إلى سن الخمسين على وجه التقريب فإننا لا نعرف على وجه التحديد مدى اكتمال الطريق الصوفي عنده في السنوات الأربع الباقية حتى مماته فربما استطاع الغزالي أثناءها أن يصل إلى تمام صفاء النفس وتخليص السر من كدر العلائق وترسيخ الملكات النورانية وتمكنها من شغاف القلب .

مناقشة قواعد المنهج

١ ـ لقد ميز الغزالي منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أي بين العقل والاتباع ، وجعل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص وأما التقليد فهو منهج العامة والجمهور ، وهو مع هذا يرى أن الفطرة الأصلية واحدة عند الجميع وأن الإنسان يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن الحقيقة مخلصاً من العقائد والوراثة والتقليد ، فما الذي يدفع الإنسان إذن إلى اختيار طريق التقليد دون العقل ؟ قد يكون الجهل من أسباب تعطيل النظر العقلي

ولكن الغزالي يشير إلى نوع من الغريزة أو الفطرة الخاصة التي تستهدف البحث عن الحقائق للوصول إلى اليقين كما حدث بالنسبة له ، فكأنه إذن يتكلم عن مميزات عقلية أو ملكات فطرية تجعل فريقاً من الناس يختصون بموهبة النظر العقلي دون غيرهم ، وذلك يعني أن التفرقة بين الخواص والعوام ترجع إلى تمايز أساسي نوعي يتحقق منذ البداية قبل ممارسة التعلم وهذا مما يجعل كلامه عن الفطرة الأولية قلقاً وغير واضح ، إذ كان الغزالي قد اكتفى بالإستناد إلى العقل وحده للوصول إلى اليقين .

ولكننا نراه يستخدم العقل في المرحلة الأولى من المنهج فيدلل على فساد المعرفة الحسية والعقلية ثم ينتهي إلى المعرفة الذوقية المباشرة أي الحدس الصوفي الذي يستند إلى المدد الإلٓهي النوراني ، فكأن اليقين العقلي المنطقي الذي طالب به الغزالي منذ البداية والذي رفعه إلى مرتبة اليقين الرياضي لم يكن سوى يقين مرحلي لا يلبث أن يخلي مكانه ليقين صوفي ذي مصدر متعال . ولكن هذه المعرفة النورانية التي يقذفها اللّه في القلب لا تخضع للضرورة المنطقية كما يحدث في القياس مثلاً حينما تصدر نتيجة بالضرورة عن مقدماته ، إذ أن المجاهدة والزهد والخلوة وطول العبادة وهي مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لا تلزم عنها هذه الأحوال بالضرورة ذلك أن اختصاص العبد بنفحات المعرفة يعد تفضلاً من جناب الحق أي أنه تعالى يخص فريقاً من عباده بهذا النوع من المعرفة دون غيرهم ، إذ « الأحوال مواهب » كما يقول الصوفية .

وعلى هذا تتكشف لنا أبعاد التمييز بين الخواص والعوام لا بحسب درجة الاستبصار القائمة على العلم الاستدلالي بل رجوعاً إلى إيثار اللّه - منذ البداية - لطائفة الخواص واختصاصهم بالمعرفة الذوقية المباشرة .

وهنا تنتفي المعرفة القائمة على المنطق العقلي بعد أن قطع المنهج خطواته الأولية للبحث عن الحقيقة وأثبت فساد المعطيات الحسية والعقلية وكذلك المسلمات الأولية وأصبح الذوق معياراً لليقين في سائر المعارف .

٢ - ولكن خروج الغزالي من هذه الأزمة الشكية يثير تساؤلاً ينتهي إلى القول بأنها تكاد تكون أزمة مفتعلة .

فإذا كان الغزالي قد شك في معارفه وحتى في معتقداته فكيف انتهى إلى اليقين قبل أن يتحقق من وجود اللّه ؟ وهنا نجد حلقة مفقودة في دورة الشك الغزالية ، إذ أنه يصرح في موضع آخر من المنقذ أنه انتهى إلى إيمان يقيني بوجود اللّه بعد طول ممارسته للعلوم الشرعية والعلوم العقلية ومن شواهد كثيرة

لا حصر لها ، أي أن إيمانه بوجود اللّٰه لم يكن نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة بل جاء حصيلة لتجارب عقلية وتأملات متعددة وكان إيمانه بوجود اللّٰه إنما حصل له بعد طول معاناة لآثار اللّٰه ومخلوقاته

كيف تمكن الغزالي إذن من الخروج من دائرة الشك وهو لم يكن قد وصل إلى إيمان يقيني بوجود اللّٰه وهو مصدر النور الذي أرجعه إلى اليقين ؟ أو بمعنى آخر لا تستقيم دورة الشك عند الغزالي بدون إثبات وجود اللّٰه وكذلك النفس التي تكون موضوعاً لتلقي النور الإلّهي ، وهذا ما يحملنا على الشك في صحة موقفه وأنه لم يكن شاكاً بالمعنى الفلسفي بقدر ما كان طموحاً إلى التاسي بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية النورانية ، ولهذا فقد جاء تصوفه نتيجة لقراءاته لا لمجاهداته .

٣ ـ وتصور لنا نصوص المنقذ كذلك كيف انتهى الغزالي إلى أزمة ثانية يسميها بعض المؤرخين خطأً بالمرحلة الشكية الثانية ، مع أنها لم تكن مرحلة شك على الاطلاق .

وحقيقة الأمر أن الغزالي حينما انتهى إلى تفضيل طريق الصوفية ووجد أنه ينطوي على علم وعمل ، وجد أنه قد حصل علمهم وعرف أحوالهم عن طريق أخبارهم وآثارهم ولكنه لم يجد في نفسه أو في سلوكه ما ينطبق على هذا العلم ، بل لقد اكتشف أن ترويض الإرادة على الاقتداء بأفعال أهل الطريق أمر صعب المنال ويحتاج إلى طول مجاهدة وإمعان في الرياضة والتأمل .

وحينما تحقق لديه من خلال استبطان ذاته أن ثمة تعارضاً أساسياً بين النظر والعمل بالنسبة له انتابته أزمة نفسية حادة لم يخرج منها ويتحقق لديه الصفاء النفسي الا بسند من اللّٰه تعالى الذي يسر له الخروج من أحوال الدنيا والاتجاه إلى تحصيل أحوال الآخرة فهل نجح الغزالي حقاً في تحقيق انطباق العمل على النظر ؟ هذا ما لا يمكن الجزم به ، والغزالي يشير في هذه المرحلة إلى المصدر الإلّهي للمعرفة يجعله سندا للمعرفة الإنسانية بينما يكتفي في

المرحلة الأولى بالإشارة إلى النور الذي يكون سبباً في رجوعه إلى اليقين .

٤ ـ ونرى أخيراً أن الغزالي لم يستغل منهجه في كثير من المواضع فهو يستند إلى البراهين العقلية في إثبات وجود الله وكذلك إلى الأدلة الشرعية وخصوصاً في مسألة حشر الأجسام وقدم العالم وكذلك ينقل عن الفلاسفة أقوالهم وآراءهم دون تغيير كبير .

آراء الغزالي الفلسفية
الله والنفس والعالم

أولاً ـ الله ذاته وصفاته :

١ ـ وجود الله ووحدانيته :

يرى الغزالي أن الإنسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر في آيات خلقه فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر الصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع ، فمن رأى عجائب المخلوقات في السماء والأرض وأحكام الصنع والترتيب في سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم ، يقول الغزالي في الأحياء : « أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يديره ، وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ، ومصرفة بمقتضى تدبيره . . »(١)

وإلى جوار الفطرة الإنسانية يشير الغزالي إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب في نظره أن نؤمن بما ينطوي عليه التنزيل الكريم من ايات دالة على وجود الله . ولكن الغزالي يفضل الطريق المباشر في معرفة الله أي الطريق الصوفي ، فهؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الأقوياء الذين يستدلون به على

---

(١) الاحياء جـ ١ ـ ص ٩٣

غيره ، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الأفعال ويترقون منها إلى الفاعل . وهؤلاء العارفون هم الصديقون أصحاب المشاهدة العيانية ، أما المستدلون على الله بآثاره فهم العلماء الراسخون ، ونجد غير هاتين الطائفتين طائفة الغافلين المحجوبين كما يقول في « المشكاة » ، وإذا كان الغزالي يقدم منهج الصوفية في معرفة الله على منهج الاستدلال البرهاني إلا أنه يسوق بعض الأدلة البرهانية على وجود الله اقتداء بأصحاب النظر والاستدلال .

فمن حيث اثبات وجود الله يقول الغزالي : « إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث فإذن لا يستغني في حدوثه عن السبب » .

أما حدوث العالم ـ وقد أشرنا إليه في موضوع سابق ـ فإنه يرجع إلى أن الأجسام التي يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والحركة والسكون ، والحركة والسكون متعاقبان ، وتعاقبهما لا بد أن يكون حادثاً لأن التسلسل في الحركات سيستمر إلى ما لا نهاية وهذا محال ، فالعالم حادث وهذا الدليل يستند في مجمله إلى تسلسل العلل والمعلولات

وكذلك يبرهن الغزالي على أن الله قديم إذ لو كان حادثا لافتقر إلى محدث ، وافتقر المحدث إلى محدث آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وإذن فلا بد من الانتهاء إلى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو صانع العالم ومبدؤه وبارئه ومحدثه ومبدعه . ويستطرد الغزالي فيشير إلى صفات الله القائمة بذاته تعالى ، فالله ليس بجوهر متحيز ، لأنه لو كان كذلك ، لكان حادثاً ، وقد أبطل القول بذلك ، والله ليس بجسم ولا بعرض ، وهو منزه عن الاختصاص بالجهات وعن الصورة وعن المقدار ، ولكنه تعالى مرئي بالأعين والأبصار في الآخرة . وهذه الرؤية من قبيل الكشف قد ترتبط بجهة أو بحيز أو بشكل أو بصورة حسية أو خيالية . ويرفض الغزالي أقوال المشبهة والمجسمة ، فهو يفسر

الاستواء على العرش مثلاً بطريق القهر والإستيلاء لا بحسب ما ارتأتـه المشبهة ، ومن ثم فهو يتمسك بالتنزيه المطلق لله وصفاته .

وأما من حيث اثبات الوحدانية فالغزالي يبرهن على أن الله واحد لا شريك له مصداقاً للآية ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾[1] .

فلو كانا إثنين وأراد أحدهما أمراً فإذا اضطر الثاني إلى مساعدته لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الإله القادر ، وإن قدر على مخالفته كان الأول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً . وإذن فالله واحد لا ند له ولا مثل له يساهمه ويساويه ، ولا ضد له فينازعه ويناوئه . وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع .

ويتأرجح موقف الغزالي من الألوهية بين الموقف السني ـ الذي يقيم تمايزاً أساسياً بين الخالق والمخلوق ، بين الصانع والعالم ـ وموقف الأفلاطونية المحدثة الذي يتجه إلى التوحيد المطلق ويجعل من الله مبدعاً لعالم لا حقيقة له في ذاته إذ الوجود الحق لله وحده بل أن الله والعالم شيء واحد هو نور يتدرج من قمة الوجود إلى أدنى مراحله أما ما عدا ذلك فهو ظلمة وعدم .

ونجد تمام التعبير عن موقفه السني في الأحياء وهو الموقف الجدير بالنظر عند الغزالي الأشعري المتكلم أما الموقف الثاني (الأفلوطيني) فهو يعرضه في « مشكاة الأنوار » ويتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقف الغزالي السني المسلم وخصوصاً في إشارته إلى نظرية المطاع مما يقدح في صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالي[2] .

---

(١) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

(٢) نشر هذا الكتاب مؤخراً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ، وقد أشار في مقدمة نشرته إلى صحة نسبة الكتاب إلى الغزالي ، ولكن المقارنة النصية المباشرة بين المشكاة واحياء علوم الدين في المواضع المتناظرة تكشف عن عدم صحة نسبة المشكاة للغزالي ، بل أن الدراسة الفيلولوجية النقدية للمشكاة قد أثبتت هذا الرأي (راجع بحثنا المخطوط بالفرنسية عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية الى العالم الإسلامي »)

٢ ـ الصفات الإلٓهية :

أشرنا إلى الصفات الإلٓهية القائمة فى الذات ، وثمة صفات إلٓهية أخرى ثبوتية زائدة على الذات قائمة بها « فاللّه عالم بعلم وقادر بقدرة ، ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة . وقول القائل : عالم بلا علم ، كقوله غني بلا مال » .

وهذه الصفات ليست متميزة عن الذات فلا يقال أنها غير اللّه كما أنها ليست اللّه » لأن اللّه ذات وصفات ، وكأن الصفات بعض واللّه كل ، وكل بعض فليس غير الكل ، ولا هو بعينه الكل »[١] .

وإذن فالغزالي يلتزم الموقف الأشعري فيما يختص بالصفات الإلٓهية وعلاقتها بالذات وهذه الصفات الثبوتية السبع هي : الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام .

أ) فمن حيث العلم يرى الغزالي أن اللّه محيط بكل شيء بعلم واحد دائم في الأزل والأبد ، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغيراً في ذاته تعالى . ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، أي أنه تعالى يعلم الجزئيات وليس كما يقول الفلاسفة .

ب) ومن حيث القدرة : اللّه قادر على كل شيء ، وله الخلق والأمر ، وهو صاحب الملك والملكوت والعزة والجبروت ، والخلائق جميعاً مقهورون في قبضته .

جـ) الإرادة : اللّه مريد لأفعاله ، ومعنى الإرادة الإلٓهية عند الغزالي « إيقاعه تعالى الفعل مع كونه غير ذاهل عنه . فالقصد إلى إحداث المحدث ، والعمد إليه سمي « إرادة » . واللّه مريد بهذا المعنى من حيث أن كل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه بعينه في

---

(١) احياء علوم الدين جـ ١

غير وقته أي قبله أو بعده ، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين . والإرادة الإلّهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد فهو تعالى يفعل ما يشاء « حين يشاء ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها بدون إرادة اللّه لعجزوا عن ذلك » :

والإرادة الإلّهية قديمة ، وقد تعلقت بأحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العالم الأزلي ، إذ لو كانت حادثة في ذاته لصار محلاً للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريداً لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى ، وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية .

وتفصيل فعل الإرادة الإلّهية على هذا النحو إنما يجعل من اللّه السبب الوحيد لكل عمل في الجماد ولكل فعل في الحيوان والإنسان كما قال الأشاعرة .

وقد عبر الغزالي في قوة عن المذهب الأشعري حينما انتقد مبدأ السببية وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنما يرجع إلى العادة ، لأن تكرار مشاهدتنا لاقتران ما نسميه بالسبب مع ما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمة اقتراناً ضرورياً بينهما . والواقع كما يرى الغزالي أن النار مثلاً ليست سبباً للاحتراق وكذلك الشرب ليس سبباً للري بل ذلك كله ناتج عن إرادة اللّه التي خلقت بعض الأشياء على التساوق ، أما الفاعل على الحقيقة فهو اللّه وحده فهو تعالى فاعل الاحتراق في القطن إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ذلك أن النار جماد فلا فعل لها .

د) الحياة : يرى الغزالي أن من ثبت علمه وقدرته وفعله ثبتت بالضرورة حياته ، فاللّه حي .

هـ) السمع والبصر : لما كان السمع والبصر من صفات الكمال وهي توجد في المخلوق ، فكيف لا يكون اللّه سميعاً بصيراً بينما يكون المخلوق أو المصنوع أكمل وأسنى وأتم منه . فاللّه إذن سميع بصير .

د) الكلام : الكلام على نوعين كلام نفسي قائم بالذات وكلام متلفظ مسموع يتخذ بالحروف كدلالات للأصوات

وكلام اللّه أزلي قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسي ، أما من حيث أنه أصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقروءة من حلول ذات اللّه فيها .

وهذه الصفات الإلّهيه جميعاً لا تشبه صفات الإنسان ولا تشترك معها إلا بالإسم فقط وإنما يكون استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوز والنقل أي بضرب من المماثلة كما سيقول فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون .

وهذه الصفات منها ما يتعلق بغيره كشفاً كالعلم والسمع والبصر ومنها ما يتعلق بغيره تخصيصاً كالإرادة ، وما يتعلق بغيره تأثيراً كالقدرة ، ومنها ما يتعلق بغيره بدون كشف ولا تأثير كالكلام .

٣ ـ الأفعال الإلهية :

يرى الغزالي :

أ) أن كل حادث في العالم فهو من فعل الله وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه ، ولا محدث له إلا إياه ، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته . .

ب) اللّه سبحانه وتعالى له حق التصرف المطلق في عباده دون مراعاة للأصلح ، كما يقول المعتزلة ، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

ويحدد الغزالي أفعال اللّه في الأحياء في عشرة أصول تشير في مجموعها إلى أن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه ، وأن حركات العباد مقدورة لهم على سبيل الإكتساب وهي جميعها مقدرة بقدرة الله تعالى اخذ ها . مقدره لعبد على وجه آخر من التعلق ، يعبر عنه بالاكتساب

، . . . الاضطرارية تصدر عن الإنسان دون سابق إرادة أو علم ودون

قدرة على ردها ، وأما الأفعال الإختيارية فإنها تصدر بعد سابق معرفة واختيار . وكذلك فإن فعل العبد وإن كان كسباً للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله . والتكليف غير واجب على الله . فالله هو الموجب والآمر والناهي ، والله يستطيع أن يكلف الخلق ما لا يطيقون . إن الله يقدر على إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق فهو يتصرف بملكه كما يشاء والظلم هو التصرف بملك الغير . وكذلك فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، ومعرفة الله وطاعته واجبة مشروعة . الله أرسل محمد (ﷺ) وهو خاتم النبيين وناسخ لما قبله من شرائع والقرآن آيته .

والقضايا الأربع الأخيرة تعتبر رداً على المعتزلة .

وإذن فهذه الأصول العشرة التي يشير إليها إنما تجعل من موقف الغزالي موقف مسلم سني اشعري يحارب المعتزلة ويلجأ في سبيل ذلك إلى البراهين الشرعية .

ثانياً ـ العالم :

سبق أن أشرنا إلى رد الغزالي على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، وإثباته لحدوث العالم تمشياً مع الموقف الديني احترازاً مع الوقوع في الشرك بإثبات قديمين : الله والعالم . ويصور الغزالي قضية حدوث العالم في احياء علوم الدين (الجزء الثالث) على الطريقة الأفلاطونية ، وقد ذهب أفلاطون إلى أن الصانع أحدث العالم محتذياً المثل أي أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام .

وقد ذكر الغزالي أقوالاً تقترب كثيراً مما ذكره أفلاطون ، فقد أشار أبو حامد إلى أن الله تعالى كالمهندس الذي يضع تصميم البناء على الورق ثم يشرع في التنفيذ وفق مخططه « فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة » .

ولكن هذا التصوير الأفلاطوني لقضية حدوث العالم قد يتضمن بعض شبهات تباعد بينه وبين الموقف الديني بهذا الصدد ، ذلك أن أفلاطون افترض وجود المادة المضطربة Chaos منذ القدم قبل تشكيل الصانع لها ، ثم أن الصانع نفسه ركب الزمان في العالم احتذاء لصورة الإله كرونوس ، وهذا الإله يشير إلى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع منح العالم صورة الأزلية . وعلى أية حال فإن الناقلين عن أفلاطون لم يفطنوا - كما ذكرنا في موضع سابق - إلى الأسلوب الأسطوري الذي التزمه أفلاطون في محاورة تيماوس التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ، ثم أن هذا العالم المحسوس ستحدد مصيره الأنطولوجي بعد نهاية مرحلة الجدل الصاعد إذ تتحقق النفس من أنه مقارن للعدم وأنه ظلال وأشباح زائفة ، فكأن التسليم بوجود العالم الحسي الموهوم إنما يعد موقفاً مؤقتاً مرحلياً استلزمه سير الجدل وسعي النفس الحثيث لاكتشاف الوجود الحق ..

ونحن نجد عند الغزالي أيضاً موقفاً آخر يكاد يتفق مع هذه النتيجة الأخيرة حيث يذكر أنه ليس في الوجود إلا الله ذاته وكل شيء هالك إلا وجهه الكريم . ومع أن هذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق إلا أنه يخلع صفة الوجود الحق عن عالم الخلق ، وقد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدلة وقرائن وجود هذا العالم وجعلت من أسرار صنعه وبديع نظامه دليلاً على وجود الله .

ويبدو أن نظرية الغزالي عن العالم كما عرضها في الاحياء لا تحمل الطابع الأفلاطوني فحسب بل تضيف إليه عناصر دينية تستبين من خلال المصطلحات التي استخدمها في قضاياه فهو يرى أن ثمة عوالم ثلاثة أوجدها الله وهي : عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت وبينهما عالم الجبروت . وعالم الملك هو العالم الحسي الجسماني السفلي ، وهو أثر من آثار عالم الملكوت بل هو مسبب له ، اما عالم الملكوت فهو العالم الروحاني العقلي العلوي . وقد أوجده الله بأمره الأزلي وهو عالم لا يعرف الزيادة

والنقصان وكل ما فيه فله أمثلة وأفراد في عالم الشهادة إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت .

فعالم الملكوت إذن هو العالم العقلي وهو عالم المثل الأفلاطونية . ولكن الإشارة إلى توسط عالم الجبروت بين العالم الحسي والعالم العقلي وقد ترمز إلى عالم البرزخ الذي سيسميه السهروردي فيما بعد بعالم المثل المعلقة والذي يرجع في حقيقة أمره إلى المتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، على ما سنرى تفصيلاً حينما نعرض للموقف الإشراقي .

ولكن المدرسة المشائية تستخدم لفظ « الملكوت للدلالة على عالم النفس ، ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل » وعلى الرغم من أن الغزالي يعرض لنظرية المشائين الإسلامية في « معارج القدس » ويستخدم مصطلحاتها الأساسية مثل الواحد والعقل والنفس والمادة إلا أنه لا يستعمل ألفاظ الشهادة والملكوت والجبروت بهذا الصدد ، ويكتفي باستخدامها في عرضه لنظريته الأفلاطونية عن العالم في الأحياء ، مما يثير كثيراً من الغموض حول تفسيره للعالم . فهل يتبنى الغزالي التفسير الافلاطوني أم تراه يقبل نظرية الفيض المشائية ؟

لقد ذكر الغزالي في استعراضه لنظرية الفيض أن العقل أول صدورات الواحد وقد أحدثه الله بأمره ، وليس الأمر الإلّهي سوى القدرة الإلّهية التي تمارس الفعل عن طريق الإرادة من حيث توحد الفعل وارادة الفعل في ذات الله ، فالعقل إذن صدر عن الأمر المعبر عن القدرة بقوة منتجة مما لا يسمح بوجود تمايز بين الأمر والذات الإلّهية وإنما أشار الغزالي إلى « الأمر » لكي يستبعد فكرة الخلق عن طريق المماسة التي تقتضي اضفاء الصورة المادية والمكانية على الخالق والمخلوق على السواء .

والواحد متقدم على « الأمر » تقدم ذاتي لا زماني ، أما العقل فهو متأخر عن الأمر لكونه محدثاً لا قديماً ، والعقل متقدم على المادة والزمان . فكأن

حدوث العقل ليس زمانياً بل ذاتياً لأنه أحدث قبل الزمان ، وعلى هذا فإننا نجد في هذه النظرية ابتعاداً عن الموقف الديني بصدد خلق العالم وحدوثه .

وقد أشرنا أيضاً إلى عدم التقاء التفسير الأفلاطوني لحدوث العالم مع النصوص الدينية ، وقد أدى ذلك إلى تذبذب الغزالي بين الموقفين ، واكتفائه بمهاجمة قول القدماء بقدم العالم ، وإصراره على القول بالحدوث كما ورد في النصوص الدينية،أي أن القاعدة الأساسية عند الغزالي هي المسلمات الشرعية ، وهذا هو الأسلوب الذي يلجأ إليه في كثير من المشاكل التي يستعرضها ، وسواء نجح في تبريرها عقلياً أم لم ينجح فإنه يظل مؤمناً بأن العقل لا بد من أن يلتقي مع الشرع وأنه في حالة استعصائه عليه فهو ملزم ـ صدوراً عن قاعدة الإيمان ـ بالالتجاء نهائياً إلى الشرع دون حاجة إلى التماس أي تفسير في نطاق النظر العقلي

ثالثاً ـ الإنسان :

يشير الغزالي في الرسالة اللدنية إلى أن الله خلق الإنسان وركبه من شيئين مختلفين أحدهما الجسم المظلم الكثيف الخاضع للكون والفساد والمركب أو المؤلف الترابي الذي لا يتم أمره الا بغيره . أما الشيء الآخر فهو النفس وهي جوهر مفرد منير مدرك فاعل محرك ومتمم للآلات والأجسام

ولما كان الغزالي قد فسر فعل الخلق بحسب نزعته الأفلاطونية ـ كما ذكرنا ـ فأشار إلى أن احداث الموجودات إنما يتم وفق الصورة أو النسخة التي كتبها تعالى كاملة في اللوح المحفوظ ، فإن ذلك يعني أن لدى الله صورة كاملة عن العالم والإنسان قبل أن يحدث الكون وتوجد المخلوقات ، وقد أدى ذلك التصور لفكرة الخلق عند الغزالي إلى تلمسه لنوع من المطابقة ـ بضرب من المماثلة ـ بين الذات الإلٓهية الخالقة المنطوية على صورة المخلوقات ، والذات الإنسانية المخلوقة ، فذهب الغزالي ـ انسياقاً مع النصوص الدينية في التوراة والإنجيل والقران ـ إلى أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله ،

وذلك من حيث الذات والصفات والأفعال فحسب لا من حيث البدن وقواه

فمن حيث الذات نجد أن الروح الأنسي أي الذات الإنسانية قد خلقت على شاكلة الذات الإلهية فهي مثلها - مع الفارق - قائمة بذاتها ليست بعرض ولا بجسم ، وليست جوهراً متميزا ومن ثم فلا تحل في المكان أو الجهة ثم أنها ليست متصلة بالبدن أو بالعالم أو منفصلة عنهما وكذلك ليست داخل البدن والعالم أو خارجهما

وأيضاً نجد مشابهه بين الصفات الإنسانية والصفات الإلٓهية فالإنسان قادر عالم مريد سميع بصير والله تعالى كذلك

ومن ناحية الأفعال نجد أن الفعل الإنساني تكون الإرادة مبدؤه ولكنه لا يتم إلا حسب الصورة الخيالية المرتسمة في خزانة التخيل فالارادة تؤثر في القلب والقلب يؤثر في الدماغ عن طريق الروح الحيواني ثم يسري التأثير إلى الأعضاء فيتم الفعل بحسب التصور السابق[1]

وكذلك يتم الفعل الإلٓهي في العالم الأكبر ، فلا يحدث الفعل إلا حسب سابق علمه تعالى المنقوش منذ الأزل في اللوح المحفوظ كما ذكرنا

وعلى ذلك فاننا نرى كيف يحقق خلق الانسان على شاكلة الصورة الإلٓهية ، وقد ورد في الخبر النبوي الشريف « أن الله تعالى خلق آدم على صورته »

على أن الغزالي لا يكتفي بتصوير الذات الإنسانية حسب الذات الإلٓهية بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يواجه مشكلة علاقة النفس بالبدن ، فالإنسان في هذا العالم ليس ذاتاً روحية فحسب ، فقد استلزم الايمان الكامل أن نصدق بالوضع الانطولوجي « لانسان عالم الشهادة » المكون من نفس وبدن والذي يمارس حياته وأفعاله في العالم الحسي وينتظر الجزاء عليها في

---

(١) روضة الطالبين . ص ١٧٧

الدار الآخرة . ولهذا فقد استعار الغزالي الفكرة الهيللينية التي تجعل من الإنسان عالماً أصغر مشابهاً للعالم الأكبر ، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الأخص عند محيي الدين بن عربي ، فيصبح الوجود الإنساني الصغير سر الوجود العالمي الكبير .

يرى الغزالي إذن أن الله خلق الإنسان على صورة العالم : « فالله تبارك وتعالى خلق (الانسان) على مضاهاة العالم فهو صورة مختصرة منه »[1] .

فالعالم بأسره إذن وهو العالم الأكبر كالشخص الأنسي البشري له زمانه وبدايته ونهايته ، وكذلك فإن طبيعة كل منهما تشبه طبيعة الآخر ، فالبدن الانسي يشبه عالم العناصر السفلى ، إذ أن عظامه كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب الخ . هذا بالإضافة إلى أن العناصر الأربعة تتدخل في تكوين جميع أعضائه والا لما كان في استطاعة الإنسان أن يحس بهذه العناصر المكونة للعالم الحسي ويعرفها ، وهنا نجد الغزالي يطبق مبدأ أرسطو الذي ذكره في كتاب النفس وهو (أن الشبيه يدرك الشبيه) .

أما النفس الإنسانية فهي تشبه العالم الأعلى وهي ذات طبيعة إلهية وإلا لما استطاعت أن تعرف العالم الأعلى والملكوت والربوبية والعقل والقدرة والعلم والصفات وبذلك تكون النفس سلما إلى معرفة الله ، وهذا هو مضمون الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمقصود بمعرفة النفس لذاتها هو كشفها عن فطرتها الأصلية السليمة التي هي الدين الطبيعي أي الاسلام . وعلى ذلك فإن الغزالي كأفلاطون يرى أن النفس ترقى في سلم المعرفة تدريجياً كلما استطاعت أن تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف أنها غريبة عن هذا العالم وأن هبوطها إليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض

---

(١) معراج السالكين ، ص ٢٢

رمز اليه بالمعصية ولهذا فهي تظل دائمة الشوق والحنين للعودة الى جوار الله .

وكلما إزداد تذكر النفس لأصلها كلما ازداد اقترابها من عالم الملكوت ومن عالم الربوبية ، وعلى هذا فإن نسيان النفس لمصدرها الإلٓهي يكون سبباً لاستمرار حبسها في العالم الحسي وحجبها عن الوصول إلى العالم الأعلى .

ا) النفس : وجودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن :

بعد أن أشرنا إلى تفسير الغزالي لحقيقة الخلق الإنساني ، يتعين علينا أن نستعرض مجمل آرائه حول النفس ووجودها وطبيعتها وقواها ومصيرها وعلاقتها بالبدن .

ونصوص الغزالي لا تشير إلى موقف واحد ثابت بصدد النفس ، بل إننا نجد لديه بهذا الصدد نفس النزعة التخيرية الجامعة التي تشيع في كتاباته ، والتي تنم عن رغبة عارمة في الإحاطة والتحصيل دون التزام خط مذهبي واضح المعالم ، غير أنه رغم تعدد المسالك بل وتعارض الأراء التي يوردها أحياناً فإن منطلق أفكاره ومسار تفكيره الذي يستبين من خلال ذلك كله هو ميزان الشرع والإيمان المطلق بحقائقه : ولهذا فإننا نراه تارة يميل إلى موقف أرسطو الذي عرفه عن طريق مذهب الفارابي وإبن سينا ، وتارة أخرى يقبل موقف أفلاطون ويرى أنه متفق مع العقيدة وأيضاً نجده ينتقد آراء الفلاسفة حول النفس في (التهافت) ثم يقبل آراءهم في كتبه الأخرى بدون تعديل . ففي معارج القدس يعرف النفس كما عرفها إبن سينا ويميز بين نفس نباتية ونفس حيوانية وثالثة إنسانية .

ويرى أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو صورة للجسم الطبيعي ذلك أن الصورة لا تبقى بعد فناء مادتها فهي اذن جوهر روحاني مغاير للبدن قائم بذاته لا في مكان وليس بجسم ولا بعرض ، والنفس كذلك بسيطة غير مركبة

وهنا نراه يتبنى براهين إبن سينا على روحانية النفس ويسلك في هذا كله مسلكاً أفلاطونياً واضحاً .

ونجد لديه كذلك أكثر أدلة ابن سينا على اثبات وجود النفس كبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر ، وكذلك أخذ عن أفلاطون البرهان الشرعي الذي أورده في محاورة فيدون وذلك تحقيقاً لمواعيد النبوة وللثواب والعقاب في الدار الآخرة .

والنفس واحدة مع تعدد وظائفها وهي لا توجد قبل وجود البدن ، بل أن الله يوجد قوة من عالم الأمر هي النفس حينما يكون الجسد مستعداً لقبولها وقد أشرنا إلى أنها غريبة عن البدن وكيف أنها شغفت به وأقبلت عليه وأصبحت مدبرة له وأضحى هو آلتها .

ب) خلود النفس ومصيرها :

للغزالي براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس، وبراهينه العقلية مأخوذة من ابن سينا وعلى ذلك فهو ينتقد في (التهافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستندين في ذلك إلى حجج وبراهين عقلية منطقية . وهو يرى أن خلود النفس لا يمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلي ومن ثم فيجب الاستناد في ذلك إلى الشواهد القرآنية والخبر الشرعي يقول الله عز وجل :

﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ﴾[1]

وأما من حيث مصير النفس بعد الموت . فان الغزالي يشير في معارج القدس إلى طوائف ثلاث من الناس ، لا تدخل بينهم طائفة الواصلين الذين يتحقق إتصالهم بالعقل الفعال في هذه الدنيا فتكتمل سعادتهم قبل الموت

---

(١) سوره آل عمران ، آية ١٦٩ .

ويعده من حيث أن السعادة لا تتم إلا بالمعرفة .

أما الطائفة الأولى من النفوس فهي التي شغلتها هيئاتها الردية ونوازعها البدنية عن طلب المعرفة وتطهير القلب من ادران الرذيلة ، وهؤلاء هم مرتكبو الكبائر الذين يرى أهل السنة ـ والغزالي من بينهم ـ أنهم لا يخلدون في النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت الى أن تخلص أنفسهم وتزكو وتصل الى السعادة ما دام إعتقادها راسخاً وأذاها ليس ذاتياً بل لأمر عارض لا يلبث أن يزول بالبقاء الموقوت في النار .

أما الطائفة الثانية من النفوس فهي نفوس البله تلك التي لم تكتسب الشوق ولم تحن الى المعارف ، فانها إذا فارقت الأبدان وهي غير مكتسبة للرذائل ، فإنها تصير الي سعة رحمة الله وتخلد الى الراحة في الدار الآخرة .

وأخيراً نجد الطائفة الثالثة من النفوس وهي نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة فجحدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهيئات الردية ، فتفوتها بالموت آلة إدراك الشوق واقتناص العلوم فتعجز عن الإتصال بالعقل الفعال وتخلد في النار .

جـ) قوى النفس :

يتابع الغزالي موقف ابن سينا في تفضيله لقوى النفس فيرى أن للنفس النباتية قوى ثلاث هي : الغاذية والمنمية والمولدة ، وللنفس الحيوانية ـ بالإضافة إلى ما سبق من قوى ـ نوعان من القوى : محركة ومدركة ، والمحركة إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة . . الخ . أما المدركة فهي : إما ظاهرة كالحواس الخمس ، وإما باطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمنصرفة .

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب إلى آخر عند الغزالي ، وهو يكتفي في « معراج السالكين » بذكر ثلاث قوى باطنية هي : الخيالية والوهمية والمفكرة .

أما النفس الإنسانية فإن لديها - بالإضافة إلى ما سبق - قوة ناطقة هي العقل ، وله قوتان إحداهما عملية وهي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات الإنسانية وأما القوة الثانية فهي علمية تدرك حقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة .

والغزالي يتكلم عن معاني العقل كما أوردها الفارابي في رسالة « العقل » دون أن يشير اليه ، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفارابي وابن سينا بدون تعديل . فأول مراتب العقل : العقل الهيولاني ويليه العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد وأخيراً نجد العقل الفعال وهو عقل كوني خارج عن النفس الإنسانية يفيض عليها المعرفة بحسب إستعدادها لقبول إشراقه .

د) المعرفة الانسانية وطريقها :

يرى الغزالي أن للمعرفة طريقين :

أولهما طريق الحواس والعقل النظري وثانيهما طريق الذوق والكشف أما الطريق الأول فلا يتعدى نطاق عالم الحس ، وهو تعلم وتحصيل للمعارف الخارجية عن طريق الحواس والعقل ، وفي هذا النوع من المعرفة يجيز الغزالي إستخدام المنطق سواء في الأمور العقلية أو الفقهية ويرى أنه لا سبيل إلى تحصيل العلم الموصل للسعادة بدون المنطق ، ومع ذلك فاننا نرى الغزالي في مواضع أخرى يهاجم المنطق لأنه يثير الجدل واللجاج والشبهات حول العقيدة ويبدو أنه يريد بذلك إبعاد العوام عن طريق المحاجة المنطقية .

أما الطريق الثاني للمعرفة فهو يأتي من داخل النفس إذ هو تعلم رباني واشتغال بالتفكير ، وهو يبدأ بالمجاهدة أو بالمعاملة لصقل مرآة القلب بالزهد والعبادة وشدة التقوى إستجلاباً لإشراق العقل ، وهذه هي معرفة الخواص الواصلين ويميز الغزالي بين الوحي والإلهام فالوحي وهو حلية الأنبياء يتولد من إفاضة العقل الكلي ، أما الإلهام وهو زينة الأولياء فانه يتولد من اشراق النفس

الكلية . ويسلك الغزالي مسلكاً أفلاطونياً بصدد المعرفة حينما يرى أن العلم موجود في النفس منذ الفطرة الأولى وأن التذكر هو الذي يكشف عنه ، ولا يتم التذكر إلا بمساعدة إشراق العقل ويختلف الناس من حيث صفاء نفوسهم ومن ثم يختلفون في قدرتهم على التذكر .

وعلى أية حال فإن المعرفة الصوفية المباشرة التي يشير إليها الغزالي في المنقذ وفي احياء علوم الدين وفي الرسالة اللدنية على وجه الخصوص تعتبر في نظره أسمى درجات المعرفة على الإطلاق وهي وحدها التي تصلح كأداة لمعرفة العالم العقلي الأعلى .

نظرة مجملة حول آراء الغزالي

لقد استعرضنا في إيجاز آراء الغزالي ومواقفه الكلامية والفلسفية وأشرنا في مواضع كثيرة إلى تعدد جوانب شخصيته فهو : فقيه ومتكلم أشعري وفيلسوف وناقد للفلاسفة ثم هو أخيراً صوفي يسلك طريق أهل السنة وينبذ دعاوى الحلول والاتحاد ثم هو يلوذ بالشرع باعتباره صمام الأمن ومنطقة النجاة حينما يعرض لإشكالات دقيقة أو مستعصية . وقد أجمع المسلمون على قبول آرائه واعتبروه مجدداً وحافظاً للشريعة .

وعلى الرغم من أنه كان يعتبر من الفقهاء المبرزين أصحاب الفتاوى الشرعية إلا أنه قلل من مكانة الفقه ولم يجعله جزءاً من الدين .

وفي معالجته لمسائل علم الكلام نراه يرفض بشدة إثارة الشبهات في نفوس العامة باستخدام البراهين العقلية المنطقية ، بل لقد دعا إلى تدخل الدولة لحماية إيمان العوام ، وقد عارض المتكلمين في مشكلة الكفر والإيمان وأشار في « فيصل التفرقة » إلى أن كل من يصدق بالعقائد فحسب فهو مؤمن .

وقد بسط الغزالي مسائل الفلسفة وذكر أن الفلاسفة عاجزون عن معرفة المطلق اللامشروط عن طريق مناهجهم الفلسفية وحدها ومن ثم فميتافيزيقا

الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على الإطلاق ، ويعد موقفه هذا إستمرار لموقف الأشاعره المعروف بهذا الصدد ، ويتابع الغزالي موقف القشيري لتثبيت دعائم التصوف في محيط الإسلام السني ، فهو يرى أن العارفين يدركون عن طريق التجربة الذوقية صحة مواقف الدين السلفية ، ومن ثم فإننا نرى أنه استمد حوفه من الأخرة من دراساته الفقهية ، أما حبه لله فقد جاء بتأثير مجاهداته الصوفية وعكوفه على العبادة والخلوة والتأمل .

ومهما تكن حقيقة اخلاصه في تصوفه إلا أن تصديه للفقهاء وغيرهم من المهاجمين للتصوف رفع مكانة الصوفية وأهل الطريق عند العامة والخاصة على السواء . وتذكر بعض المراجع أن محمد بن تومرت ـ الذي ظهر في المغرب على رأس الموحدين ـ يعد من تلامذة الغزالي ، وأنه عرف الجفر وكان حاملاً وحافظاً له بعد أن انتهت ملكية الكتاب اليه بعد وفاة مؤتمنه السابق(١) والواقع أن كل هذا مردود عليه لأن الغزالي رد على الامامية والاسماعيلية .

وأخيراً فإننا نجد أنه على الرغم من قوله بضرورة حماية إيمان العوام بقوة الدولة ، إلا أن آراءه كانت ذات تأثير قوي في إشاعة البحث الحر وحياة التأمل العقلي ، فظهر بعده مفكرون آخرون تأثروا بمواقفه في العالم الغربي والشرقي على السواء ، ومنهم توما الاكويني وديكارت وبسكال .

وقد تابعه الشاذلي وتلاميذه وقال الشاذلية ـ في شمال أفريقية ـ بصراحة أنهم يتبعون آراء الغزالي التي استقاها من كتابات أبي طالب المكي .

وأخيراً فإننا نرى أن الغزالي على الرغم من تعثره الواضح في التمييز الحاسم بين الآراء الفلسفية التي يوردها إلا أنه قد أفلح في استعراضه لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وإن لم يكن قد أحرز نصرا كبيراً عليهم .

---

(١) المجلة الإسلامية . المجلد العشرين ص ١١٣ Macdonald Life of Al gazali

الفصل الخامس عشر

أبو البركات (١) البغدادي

المتوفى سنة ٥٤٧ هجرية

١ ـ حياته وآثاره :

هو أوحد الزمان أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي المتوفي سنة ٥٤٧هـ أي بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٤٦٧هـ) وقبل ميلاد شيخ الإشراق بسنتين (٥٤٩هـ) ، وقد كان أبو البركات يهودي العقيدة ، ثم أسلم قبل تحريره كتابه « المعتبر » وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة في فلسفة ابن سينا في عصر كان يموج بالفلسفة السينوية . ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء : الجزء الأول في المنطق ، والثاني في الطبيعيات والثالث في ما بعد الطبيعة .

هذا وقد عني بنشره سليمان الندوي بتكليف من دائرة المعارف العثمانية في حيدرآباد الدكن سنة ١٣٥٠هـ ـ راجع مقدمة هذه النشرة جـ ٣ ، ص ٢٣٥

---

(١) نشر هذا البحث للمؤلف بمجلة كلية الآداب ـ العدد الثاني عشر سنة ١٩٥٨ وقد آثرنا اعادة نشره توطئة لدراسة مستفيضة عن مذهب أبي البركات الذي يعد حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردي المقتول

وما بعدها ـ راجع أيضاً مقال Pinès في مجلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes juives رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨ ، وكذلك مقال Zobel في دائرة المعارف اليهوديه ، برلين سنة ١٩٣١ مادة (Hibat u Ilah) وهذا المقالات يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبي البركات وينسبان آراءه إلى الفكر اليهودي ، ومن ثمة فهما لا يعترفان بصحة إسلامه ، (راجع أيضاً ابن أبي اصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، هذا ولم تصدر أي دراسة جدية حول هذا الفيلسوف الهام في تاريخ الفكر الإسلامي .

٢ ـ مذهبه ونقده لابن سينا

لا شك أن مذهب ابن سينا الرسمي قد لقي ذيوعاً عند مفكري الإسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص ، ومن ثم فقد كان من العسير على أي تيار نقدي فلسفي يعارض السينوية أن يجد له مكاناً مرموقاً في وسط يموج بآراء المشائية الإسلامية ولذلك فقد توارت محاولة أبي البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائي العام .

وسنحاول في هذا المذهب أن نعرض أولاً ، لنقد أبي البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية ، مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية ، ثم نعرض بعد ذلك لمذهب أبي البركات الفلسفي .

يعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفي ومذاهب التصوف الفلسفي كما نجدها عند السهروردي[١] ومحي الدين بن عربي[٢] ، وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الديني في تلك الفترة حيث تأزم

---

(١) راجع للمؤلف « أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي » في سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضاً مقدمة كتاب « هياكل النور للسهروردي ، نشر وتحقيق المؤلف » .

(٢) راجع الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي

الموقف واستمر الخلاف بين الفلاسفة السينويين والفقهاء . حتى بعد أن تدخل الغزالي فهاجم الفلسفة في عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفي كما نرى في المنقذ[1] .

على أن مسلك أبي البركات لم يكن هيناً رغم اتجاه الجو الفكري في القرن السادس الهجري إلى تلمس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقهاء ووطأة الأصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية ، ولم يكن هذا الموقف سهلاً أيضاً لأن ابن سينا كما ذكرنا - كان مسيطراً على الفكر الفلسفي ، وكان تلامذته وقد تكاثر عددهم في إيران يدافعون عن مذهب الأستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته .

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبي البركات تياران متعارضان قد لا يتصلان عن كثب بحقيقة موقفه الفلسفي بقدر إرتباطهما بالظروف والملابسات التي صاحبت ظهوره ، فهو أولاً قد هجر معتقده اليهودي وارتضى الإسلام ديناً ، وهو أيضاً قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهبه الفلسفي بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفي جديد يستحق بأن يكون موضع نقد للفقهاء المعارضين للنظر الفلسفي على وجه العموم .

وأول الموقفين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلي ابن تيمية[2] ، الذي دافع[3] عن أبي البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه في الخلق والألوهية ، وقد يكون في اقتراب المذهب ظاهرياً من الموقف العام للأشاعرة ما يفسر لنا

---

(١) راجع مقالنا عن « الغزالي وديكارت » في مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦ ، حيث نتعرض لموقف الغزالي في المنقذ من ناحية منهجه الشكلي

(٢) راجع

Laoust (H .) Essai sur les doctrines Sociales et politiques de Taqi a Din Ahmad Ibn Taymiya , Le Caire 1939

(٣) راجع لابن تيمية « الرد على المنطقيين » جـ ١ ص ٩٦ ، جـ ٢ ص ٨٤ ، وأيضاً منهاج السنة جـ ١ ص ٩٨ ، راجع كذلك مقدمة « المعتبر » جـ ٣ ص ٢٤٠

هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين هذا بالإضافة إلى ما قد يكون لمثله من مكانة خاصة عند فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للآباء أو للمشيخة .

أما الموقف الثاني فيتمثل في نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبي البركات في الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابتة في ذات الله[1] . وهو يعقد فصلاً في كتاب المطارحات[2] عنوانه « في إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب انطماس الحكمة » يقول فيه :

« وممن يشرع في ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة . . . فأثبت له (إذن) إرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لا تتناهى ، وخالف في هذا البرهان كل من له في النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه والإسلامية التي انتقل إليها ، « فلا عقل ولا قرآن » ، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضي هذراً . . . ثم إن كان (أبو البركات) ينتسب إلى العلوم الحكمية فكان يجب عليه أن يطالعها أولاً ويضبط معانيها . . . .[3] وإنما تأتى لمثل هذا المجنون القذر الإتيان بمثل هذه الهذيانات القبيحة ، لأنه لم يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة[4] . ولولا جسارة الرجل المذكور (يقصد أبا البركات ،

---

(١) راجع كتاب « المعتبر » جـ٣ ص ١٦٠ - ١٦١ « فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث وتحريك الرياح » .

(٢) كتاب الشارع والمطارحات ، طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق فقرة ١٧٢ .

(٤) هذه إشارة إلى الحكيم أو الإمام القائم - راجع مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردي راجع أيضاً بحثاً للمؤلف بعنوان « نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي » مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونيه سنة ١٩٥٢ ، عدد ٧٠٦ يوليو سنة ١٩٥٢

وشدة إقدامه في حق الباري على مثل هذه الأشياء . وفي أمهات المسائل على خلاف البرهان ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا القدح ، فإن المباحث يعد أن كان بشرياً ليس بعجيب منه الخطأ ، وأما رفض الحق الصريح بالوسواس فلا يعذر عليه » .

أما أن موقف أبي البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة والعامة ـ على ما يقرر صاحب المطارحات ـ فذلك رأي فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضع الكشف عنها ، وإنما الذي يعنينا هو أن صاحب هذا النقد الجارح أي السهروردي نفسه قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب « المعتبر » في نقده لإبن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل فكثيراً ما يتبين لنا أن أشد المفكرين نقداً لمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً به ونقلاً عنه .

وثمة ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الإسلاميين ، وهو أنه كان لا بد من أن يبرز مذهب وسيط يمهد لظهور الأفلاطونية الكامنة في ابن سينا، وهذا هو الدور الذي لعبته فلسفة أبي البركات إذ ساعدت بنقدها لمذهب ابن سينا (الرسمي) على إنماء أفلاطونيته المبتترة وبذلك تهيأ الجو الفلسفي لظهور التيار الأفلاطوني الإسلامي الواضح عند السهروردي وتلامذته إلى الصدر الشيرازي .

ما هو إذن هذا المذهب النقدي الذي انتصر له فقيه حنبلي متزمت وعارضه وتأثر به فيلسوف إشراقي ؟

٣ ـ مشكلة الالوهية(١)

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والألوهية ، فبينما

---

(١) راجع كتاب « المعتبر » جـ٣ ص ٦٦ ـ ٦٩ .

يضع ابن سينا « الواحد » في قمة الوجود ويجعله خالقاً بالطبع نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقاً بالذات ، فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك هدف هو جوده . وإذن مجوده هو هدفه من فعله والموجودات كلها صادرة عن جوده[1] .

وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلاً لإرادته فإن الماهية الإلهية ستكون كهيولى تحل فيها الإرادة ، إذ أن الإرادة عرض يحتاج إلى محل[2] وفي هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب إليه ابن سينا بصدد الإرادة الإلهية .

ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيعطل القدرة الإلهية ويجعل الله أقل كمالاً من النفس الإنسانية إذ هي قادرة على إدراك الجزئيات والكليات معاً ، وليس في إدراك الله للجزئيات الحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات[3] وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالإستدلال « ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما ندرك المرئي بالعين فلا يحتجب عنها شيء ، فلم لا يكون إدراك الإله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتجب عنه شيء بشيء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لم تضق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل شكل فيتجسد كما قاله المجسمون »[4] .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٩
(٢) المرجع السابق ص ١٦١
(٣) المرجع السابق ص ٨٤
(٤) المرجع السابق ص ٨٨

وإذن فهو يرد على ما ذهب إليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات[1] ويجعل علمه كالإدراك المباشر لأهل السواجد والأذواق . وينكر أيضاً على طوائف المجسمة والحلوليين ما ذهبوا إليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الألوهية من قدرة مطلقة وكمال فائق .

على أننا نجد إلى جوار هذا الموقف الذي يقترب من وجهة النظر السنية إستعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف ، فالمؤلف مثلاً يطلق على « الله » أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام ، ويرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسطاليس وكتاب مشكاة الأنوار للغزالي ، وسنرى أن فيلسوفاً كالسهروردي يأتي بعده يستعمل نفس المصطلحات في مؤلفاته الإشراقية ، فالله عند أبي البركات وعند الإشراقيين هو « نور الأنوار »[2] وهو « القاهر »[3] و « الجواد »[4] . يقول المؤلف بهذا الصدد : « إن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم يدركونه إدراكاً مباشراً[5] وفي رأيه أن أكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية الإلٓهية هو « نور الأنوار » ، ولا عجب أن ينطاع[6] للداعي به (أي بنور الأنوار) ما في السمٰوات والأرض جميعاً[7] ويصدر عنه (نور الأنوار) وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادىء فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق أن يرى لكونه الأظهر في الوجود الأسبق ، والأحق بالوجود . . . فهو الأظهر في وجوده ولمن

---

(١) راجع الاشارات لابن سينا ص ١٨٥ . راجع أيضاً مناقشة هذا الموضوع في الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب .

(٢) المرجع السابق ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨

(٤) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٥) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٦) اشارة الى نظرية المطاع عند الصوفية .

(٧) المرجع السابق ص ١٢٨

هو إليه أقرب والأخفى على أبصارنا التي نورها من نوره أبعد»[1] .

وإذن فهناك نوعان من النور : الأول خفي وهو النور المعقول ويشتمل على الذوات النورانية كالألوهية والملائكة وسائر الروحانيات أما النوع الثاني من النور فهو الضوء المحسوس الذي نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلي هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهي ظلام كثيف . فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة : فالأولى في نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هي صادرة عن النار اللطيفة الشفافة[2] .

ولا شك أن هذا التمييز الواضح بين الأنوار المعقولة والأنوار المحسوسة وبينها جميعاً وبين كتلة المادة ، ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار ، إلى غير ذلك مما يعرض له صاحب « المعتبر » إنما يرجع مباشرة إلى الثنائية الفارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامي .

٤ ـ نقد مذهب الصدور عند ابن سينا

وبعد أن يميز المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل منهما صفاته وعلاقته بقوانا الإدراكية ، يعود فيحاول أن يعرض مذهبه في « بناء الوجود » .

كيف ينشأ الوجود ابتداء من نور الأنوار أو بمعنى آخر ما هو « ميكانيزم الخلق » الذي يفسر عمليات الإيجاد وتشييد الوجود ؟

يبدأ أبو البركات أولاً باستعراض آراء المشائيين الإسلاميين في الموضوع فيلخصها تلخيصاً وافياً ، فهم في نظره قد أثبتوا إلهاً واحداً من كل

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧

وجه لا كثرة فيه وهو الموجود بذاته ولا موجود معه في مرتبة وجوده[1] ، ثم هم قد وضعوا مسلماً أساسياً سار عليه شيعتهم فيما بعد ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[2] ، فاول ما وجد عن الواحد شيء واحد جادت ذاته بإيجاده وصدر عن ذاته لأجل ذاته[3] .

ويجمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله : « قالوا : (أي المشائين) إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الأول ، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ، ويعقل من ذاته حالتين: إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفي القوة ، ووجوب وجوده بالأول ، وهو أمر بالفعل ، فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً ، ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان : أحدهما من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة ، والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل ، فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له،والذي صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ، وكذلك يستمر في فلك بعد فلك من جهة ، عقل بعد عقل وتتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهي إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر . قالوا : وعقله هو العقل الذي تهتدي به نفوس البشر وهو الذي يسمونه العقل الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا : لا ، بل العقل الفعال الذي لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر ، وجعلوا عدد العقول التي يثبتونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا في الحركات الفلكية ، وما قالوا في العناصر الكيانية التي هي النار والهواء والماء والأرض ، ولا في النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به ، ولا في أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها .

---

(1) المرجع السابق ص ١٥٠ .
(2) المرجع السابق ص ١٤٨ .
(3) المرجع السابق ص ١٥٠ .

وهذا هو الذي نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض ، وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية ، فلنأخذ الآن في تتبعه وإعادة النظر في القول من أوله »[1] .

ويتابع المؤلف ـ في موضع آخر ـ تعريفه بالمشائين ويمقدمهم ابن سينا ، فيرى أنهم يضعون مبادىء مذهبهم وضعاً دون إيراد براهين وحجج مقنعة ، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بآرائهم مقدماً كأنها وحي من عند الله ، يقول : « فهذه حكمة أوردوها كالخبر ، ونصوا فيها نصاً كالوحي الذي لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه ، وإن كان جاءهم عن وحي فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون »[2] .

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى إستعراض نقده التحليلي لأصول مذهب ابن سينا ، أن نناقش النصوص التي أوردناها والتي يوجز فيها المؤلف الموقف المشائي بصفة عامة أولية ، وتستوقفنا الملاحظات التالية :

أولاً : إحساس المؤلف بالإضطراب والإختلاف البين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال : فهل هو العقل العاشر أم التاسع أم الثامن ؟ وهل يمكن حقاً حصر عقول الأفلاك في عدد معين ؟ ثم أن العقل الفعال هل هو عقل فلك القمر المختص في نفس الوقت بالنوع الانساني أم أن العقل الفعال الصادر عن عقل فلك القمر هو وحده المختص بالنوع الإنساني ، وهو رب النوع على ما سيقول به الإشراقيون ؟

ثانياً : لاحظ المؤلف أن المشائين إستندوا إلى أقوال علماء الهيئة في الأفلاك ، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولذلك فقد ترددت

---

(١) المرجع السابق ص ١٥١ ـ ١٥٢

(٢) المرجع السابق ص ١٥٨ .

إختلافات علماء الهيئة في أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة مؤلف معاصر هو دوهيم[1] Duhem ، وكذلك فإن أميل بريبه[2] E. Brehier يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلوطين ، وجدير بالذكر أن تاسوعات أفلوطين هي المصدر الرئيسي الذي استقى منه المشاؤون من الإسلاميين مذهبهم في الصدور .

ثالثاً : ينتقد المؤلف المشائين الاسلاميين في أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية . ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتباً في هذه المباحث ، ولكن الإسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مسيطرة على مذاهبهم : وأفلوطين لم يحفل بالعلم الطبيعي كما فعل أرسطو .

رابعاً : يظهر مما أوردناه من نصوص « المعتبر » أنه كانت للمشائين سلطة كبيرة على الفكر الاسلامي في ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم في آرائهم مخالف ، مما دعا المؤلف إلى أن يوجه إليهم سخرية لاذعة ، فيتساءل عما إذا كان الوحي هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقوالاً نقلية لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقلي ؟ وإذا كانت وحيا فلم لم يذكروا ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها ؟ ومن هنا تتضح لنا صعوبة موقف أبي البركات النقدي في عصر يموج بالمشائية ويحفل بمتفلسفيها .

ويتناول صاحب « المعتبر » أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالنقد والتفنيد ، وأول هذه المبادىء ما ذهبوا إليه من أن « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » يتساءل المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقياً أن نسلم بصحة هذا المبدأ الأساسي عندهم ؟ فيرى :

---

(١) Duhem : Système du Monde ......

(٢) Bréhier (E) : L'Intelligence Chez Plotin .

أولاً : أن هذا المبدأ صحيح في ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالاً صحيحاً ، ذلك لأنهم - في نفس الوقت الذي يقولون فيه أن المبدأ الأول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول - يجعلون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذي وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟[1] وكان أحرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عن المبدأ الأول « ويجعلوا في الترتيب أولاً وثانياً ومقدماً وتالياً كما جعلوا في الثاني وهو بالأول أولى ، وكانوا يقولون : - عوض قولهم أن الثاني بما يعقل الأول يصدر عنه عقل ، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس - أن المبدأ الأول بما يعقل ذاته عقلاً أولياً بوحدانيته وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فإذا أوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلاً في الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عند دواعي مخلوقاته ، فيوجد ثان لأجل أول ، وثالث لأجل ثان كما جاء في خبر الخليقة ، أنه خلق آدم أولاً ، وخلق منه ولأجله حواء ومنها ولأجلهما ولداً . لست أقول أن الرأي هذا لكن هكذا في القبل والبعد العلي لا في الزماني حتى لا يخرج عن قولهم أصلاً »[2] .

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للمشائين آراء لو قالوا بها لما ناقضوا المبدأ الذي أقاموا عليه مذهبهم ، فالواحد يقدر على أن يخلق موجوداً واحداً ثم يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر مع بقاء الواحد الأول علة أولى لهذين الموجودين دائماً . فالرجل قد يشتري عبداً ثم يشتري عبداً آخر لهذا

---

(١) المعتبر جـ ٣ صفحة ١٥٦ ، حيث يقول « قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد قول حق في نفسه ، وليس يلزم منه انتاج ما أنتجوا ، ولا يبني عليه ما بنوا ، فانهم قالوا في المبدأ الأول أنه لا يصدر عنه الا واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا باضافة ذات أخرى الى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته . . . »

(٢) المرجع السابق : نفس المرجع

العبد وعبداً ثالثاً لهذا الأخير وهكذا ، فالعبد الأخير يكون مرتبطاً بسيده في نفس الوقت الذي هو مرتبط فيه مع العبد السابق له في الشراء والذي اشتري من أجله . ويخلص المؤلف من إيراد هذه الأمثلة إلى إثبات صحة مبدئه القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لا يصدق إلا مرة واحدة في بدء الخليقة . فالمشاؤون إذن يخطئون إذ يعممون هذا المبدأ فيحددون القدرة الإلّهية بهذا الفعل الوحيد ويجعلون فعل الخلق لاحقاً على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل في الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائماً[1] .

ويتساءل أبو البركات قائلاً : « لم لا يقال أنه تعالى جادَ فأوجد . . فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم بجريرته ولأجله ـ إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده ـ موجوداً آخر ، وذلك الموجود الأول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره »[2] فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتاً وزينة ، ويقتني فرساً ، ويشتري له مركباً وزينة ، وهذه أشياء للفرس ، والزينة للبيت ، ولكنها في النهاية للشخص الذي يملكها « وكذلك يخلق اللّه تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه ، والذي عنه ، منه لأجله ومنه لأجل ما عنه . . . . »[3] . فهكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئاً لأجل شيء ، فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار كلية وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجد ، ولا يلزم ذلك النسق ، فيكون من أفعال اللّه تعالى القديم الذي هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل انزال الغيث وتحريك الرياح[4] فيكون اللّه تعالى ـ

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٤) المرجع السابق ص ١٦٠

بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته ـ أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزلياً وزمنياً : الزمني لأجل الزمني والمتأخر لأجل المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر والشخص لأجل النوع من جهة دوام إلبقاء والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود ، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالآلات والأسباب ، إما في صدورها عنه ، وإما في كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائماً وفي وقت ما ، ولا يلزم في ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه الا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذي هو المعلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة ، فان الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته ، وضيق وسعه يفعل أشياء كثيرة مشابهة ومتناقضة متناسبة ومتباينة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها[1] . . . كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ، ولا نقصد مخالفة الجمهور »[2] .

فكأن صاحب « المعتبر » يرى الوجود غاصاً بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله دون وساطة ، وهي في صلة مباشرة معه ، أما إرتباطاتها بينها وبين بعضها فهي مجرد علاقات تنظيمية ثانوية تقوم بين الأشياء لترتيب أوضاعها فيما بينها على وجه لا يسمح بقيام روابط علية ضرورية فيما بينها ، فالله هو العلة المطلقة الوحيدة ، أما ما نسميه عللاً فهي علل اعتبارية . وهكذا نرى أبا البركات ينتقد الضرورة العلية في الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو

---

(١) المرجع السابق ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

الايجاد على القدرة الإلهية وحدها . وفي هذا الموقف أيضاً نقد لجوهرية الموجودات ولفكرة الوسائط التي يقوم عليها المذهب المشائي الاسلامي.

ثانياً : يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حداً للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ إتجاهاً واحداً فقط هو الاتجاه الطولي ، فان (أ) ستصبح علة (ب) و(ب) علة (جـ) و(جـ) علة (د) . . وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير ، يقول المؤلف :

« وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولاً على نسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير ولا تكثر إلا طولاً ، حتى تكون أ علة ب ، و ب علة جـ وجـ علة د . وكذلك إلى المعلول الأخير كائناً ما كان ، وما كان يوجد في الوجود موجودان معاً إلا واحدهما علة للآخر أو معلوله ، ونحن نرى في الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلولاً له كالانسان والفرس وإنسان من سائر أشخاص الناس وفرس من سائر أشخاص الفرسان ، ولا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله ، فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما ، هو معلول له » .

يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة عن الواحد ويرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طولي واحد فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة أي لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبا البركات ـ كغيره من الاسلاميين ـ لم يتعرض لمناقشات الأكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يلخص طرفاً منها ويوجز بعض ما أورده أفلاطون في محاورة « بارمنيد » في إلهيات الشفاء حين الكلام عن المثل والتعليميات المفارقة ، في هذه المناقشات الجدلية نجد علة

افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للموضوع في محاورة « فيليب » ، على أنه يبدو أن ابن سينا لم ينقل عن محاورات أفلاطون مباشرة بل قد لخص ما أورده أرسطو عن المثل والاعداد في الميتافيزيقا وعلى ذلك فقد جاء تعرض الاسلاميين لهذه المشكلة الهامة خالياً من محاولات الفكر اليوناني قبل انتقال الفلسفة إلى المسلمين .

٥ ـ نظرية ابي البركات في الخلق المتعدد الابعاد

انتهى نقد أبي البركات لمذهب ابن سينا المشائي ومدرسته إلى أن اتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا بعد واحد هو البعد الطولي فقيدوا بذلك القدرة الإلهية. أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية في دورها الخلاق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الخلق عند المشائين .

فاللّه يخلق في كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق اللّه موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته في بدء الخليقة ثم خلق اللّه موجوداً ثانياً من أجل هذا الموجود الأول ، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائي ، وكما يصدر الموجود الثاني عن الحق الأول أي اللّه عند المشائين نجد هنا أن هذا الموجود يصدر عن اللّه أيضاً ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه في الوجود ، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف : « فالذي يوجد عنه بذاته في بداية إيجاده واحد لا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بارادته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غايته . . . ثم أنه أوجد موجوداً ثانياً لأجل الأول فهو أيضاً لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله فهو للأول غاية أولى . وهو الغاية القصوى ، وللثاني غاية قصوى ، وليس هو الغاية القريبة الأولى ، وغاية الغاية ، وهي الغاية للبعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة . فإن كل

شيء من أجل الغاية البعيدة ، والبعيدة ليست من أجل شيء ، فاذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضاً ، فيفعل أعني يوجد موجوداً لأجل ذاته وموجوداً لأجل الموجود الذي أوجده بذاته ـ فتكون الموجودات عن الله تعالى لأن منها ما عنه ومنها ما هو عما عنه . وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لأجل ما عنه ، ومنه تبتدىء الكثرة فيما عنه ، وفيما عما عنه طولاً وعرضاً ، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية في الأزلي والزمني ، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلي لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالوجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمني وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات . . »[1] .

وهكذا نرى أن الله يتدخل في الزمان بعد أن كان الفعل الإلٓهي أزلياً خارج الزمان ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة في هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله ـ عند ابن سينا ـ لا يعلم الجزئيات ، ويضرب أبو البركات مثلاً بالشمس فهي حينما تنعكس على جدار فتضيئه وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى داخل الكهوف ، فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلاً فلا يصح أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط المضيء ، فهو أصلاً من الشمس وانعكس على حائط آخر[2] أي أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين في قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر : فالفاعل الحقيقي هنا هو ضوء الشمس والشمس هي العلة الأولى فالله مثله كمثل الشمس في هذا المثال ، ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلوطين وقول الاسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهي راجعة

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

(٢) المرجع السابق نفس الموضع

كلها إلى وجود الأول دون أي ضرورة علية وليس لهذه المخلوقات أي أثر في اتجاه الفعل الإلٓهي فهي لا تتصف إلا بالإنفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الأشاعرة العام ، والحقيقة أن مذهب أبي البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معدلاً بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفي حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته للصدفة كما فعل الأشاعرة بل أنه نظم « المناسبات » الأشعرية وابتدع فكرة الارتباط الثانوي بين المخلوقات فلم يكن من المستساغ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فتكلم عن الغايات الجزئية وعن « حاجة » الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه « الحاجة » وهي الرباط الذي يترجمه المشاؤون إلى « علة ومعلول » ، هذه الحاجة هي التي تقتضي صدور الفعل الإلٓهي وتتمخض عن خلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب « المعتبر » تنم عن حذره البالغ من الوقوع في شرك مبدأ الحتمية الذي تصدى للرد عليه .

وإذن فأبو البركات يوجه نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التي تقوم على أساس تحديد الفيض في اتجاه طولي تنازلي ، وينتهي إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات في كل الاتجاهات ، فاللّٰه هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذي يخلق باستمرار دون توقف في اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولي التنازلي ، كالشمس ترسل أشعتها في جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدوراً ضرورياً بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع إلى اللّٰه بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض .

٦ - النفس الانسانية وقواها

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنظرية الصدور المشائية إلى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الإنسانية وقواها[١] . وقد اتبع المؤلف نفس المنهج الذي اتبعه في المبحث الوجودي ، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة في حقيقة النفس وقواها . يتكلم المشاؤون عن عقل هيولاني أو منفعل كما يسميه أرسطو وعقل بالملكة وآخر بالفعل[٢] ، ويتساءل صاحب المعتبر عن كيفية انقسام العقل ـ وهو واحد غير منقسم ـ إلى هذه الأقسام ، وكيف يجزئون النفس الناطقة وهي قوة نظرية خالصة ؟ وهل يصح أن تسمى هذه النفس عقلاً هيولانياً وهي وحدة معقولة ؟ أنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقولة وكيف إذن تحل الصور المعقولة في الهيولاني ؟ .

« وقالوا أن النفس الناطقة التي هي نفس الإنسان هي عقل هيولاني وعقل بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلاً بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات ، وقبل ذلك فهي نفس محركة للبدن ، فكأنهم سموها عقلاً هيولانياً لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها . . وما قالوا (أي قدماء

---

(١) يهاجم أبو البركات موقف المشائين قائلاً أنهم لم يفهموا المراد بكلمة « عقل Vous » كما أوردها اليونانيون ، فقد أراد بها الإسلاميون المعنى العملي ، بينما أراد بها اليونانيون المعنى النظري فحسب ، وهذا على رأيه هو مصدر الخطأ عند الإسلاميين ، أما هو فيرى أن النفس وحدة غير منقسمة وتتضمن العقل العملي والنظري « المعتبر جـ٣ ص ١٤٩ » والواقع أن هذا النقد فيه كثير من المبالغة ذلك أن ابن سينا يميز بين هذين المعنيين للعقل (راجع رسالة الحدود لابن سينا) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظري والعقل العملي (راجع كتاب النفس لأرسطو المقالة الثالثة الفصول ٥ ، ٦ ، ٧) .

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو ، المقالة الثالثة الفصل الخامس عن العقل الفعال ـ راجع أيضاً للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي جـ٢ أرسطو . راجع كتاب :

Vide Goichon . Lexique de la Langue Philosophiqne d'ibn Sına . Paris 1938 Sec 439 et 440 PP . 225 - 233 - V . aussi Duhem . op . Cit P 30

اليونان) هكذا ، بل قالوا أن للأزليات هيولى لا تفارقها الصورة وللكائنات الفاسدة هيولي ، تستدل صورة بأخرى بالكون والفساد ، وسموهما كليهما هيولى . فإذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلمية المعقولة ، قالوا بل العقل إذا عقل شيئاً فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنه العقل بها ويصير هو هي وهي هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً ، وهذا عجيب جدا . . . فكيف يصير هذا وذاك معاً ؟[1] وإذا عقل أشياء كثيرة ، وهو واحد بعينه كما كان أولاً ، فهو إنسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شيء منها . فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل ، فإن كان العقل المحل فهو الهيولى ، والمعقول الصورة ، وإن كان المعقول هو المحل ، فالمعقول قبل العقل ، ولا يكون الحال قبل المحل . ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه ، وتحله أشياء كثيرة تشترك في الحلول فيه ، ويكون محلاً مشتركاً لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التي تعلمها وتعرفها . فبأي فرق تسمى هذه عقلاً هيولانياً ، ويسمى ذاك عقلاً مطلقاً ؟ »[2] .

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولاني ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل ، وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقول المتعددة ، بل إنهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التي عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة . . الخ . ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس، يشرق عليها ويمدها بالمعارف، وهو أقنوم أو عقل كوني مفارق يكون بالفعل دائماً .

---

(١) المعتبر جـ ٣ ص ١٤٢ .

(٢) م . س جـ ٣ ص ١٤٣ .

وقد اصطدم صاحب « المعتبر » بفكرة العقل الفعال[1] ، وحاول أن يجد حلاً لهذه المشكلة وسنرى أنه يقدم حلاً أفلاطونياً . فهو يرى أن الأساس في عملية التعقل ليس العقل الفعال الذي قالوا به ، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . وهو في هذه المشكلة يتردد بين موقفين : ففي الجزء الطبيعي من كتاب « المعتبر » يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية ، بدون حاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة الكمال[2] ويستطرد فيقول أنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع مما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

« كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وينتهي بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال تقديراً وحدساً ولا يجعل ضرورياً لازماً ، بل من طريق الأولى والأشبه ، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء »[3] .

أما في الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر في تحفظ أنه ليس من المستبعد وجود معلم للنفس أي عقل فعال ، ولكنه يتساءل في نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الإنسانية أم أن لكل نفس معلماً يختص بها أو عدة معلمين « فإن العلم لم يدلنا من ذاك إلا على معلم

---

(١) راجع تفصيل النظرية في « النجاة » ٤٤٧ ـ ٤٥٥ ، راجع أيضاً الشفاء جـ٢ ص ٦١٨ ، جواشون (المعجم) فقرة ٦٦٠ وأيضاً :
Gilson: Archivesd'hist. doct. et Litt. du Moyen Age, dirigées par Gilson et Thery. to IV. 1929-1930 «Les Sources gréco - arabes de l'augustinisme avennisant».

(٢) نجد نفس الفكرة عند أفلوطين ، راجع التاسوعات (التاسعية الرابعة مقال ٣ فصل ٦) .

(٣) كتاب المعتبر جـ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ فقرة ٦ سطر ١٥ ـ ٢٠

مطلق لا على واحد ولا على كثير ، وهم في هذه المقالة يقولون أن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدر وجود النفوس الانسانية ، وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف في جواهرها ، وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الأبدان وأمزجتها والتعاليم »[1] .

ويستطرد المؤلف محدداً موقفه في مواجهة المشائين فيقول : « ونحن فقد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها وأفعالها إختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهي عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا ، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ، ولم يبق شك في كثرة عللها ، لكنه لم يتضح وضوحاً شافياً ، هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها »[2] .

يبدو إذن أنه قد اختار الحل الثاني للمشكلة وهو أن علل النفوس البشرية متكثرة وليست واحدة ، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال عند المشائين . فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم ، ولا يكفي معلم واحد للقيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الانسانية ، ومن ثم فلا بد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس .

من الواضح إذن أننا أمام تحوّل واضح المعالم في التفكير الفلسفي الاسلامي فيما يختص بمشكلة العقل الفعال ، فبعد أن جعله المشاؤون موجوداً مفارقاً واحداً غير متكثر نجد هنا توزيعاً لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الانسانية

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٢ أي أن الجسم هو مبدأ التشخص للنفس وذلك حسب مذهب أرسطو في النفس .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٢ - ١٥٣ .

ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحي للنفس الانسانية . هذا الاتجاه إلى تفتيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلي ذي البعد الطولي ، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه إتجاه الصدور إلى البعد العرضي بالاضافة إلى البعد الطولي ، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائي ، وسنرى أن فعل الصدور العرضي وتكثر الوحدات الروحية في مستوى واحد سيؤدي في النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الاشراقيين(١) .

وإذن فالنفس الإنسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهي ذلك لأن عللها توجد في هذا العالم الأعلى ، ويرجع إختلاف النفوس وتفاضلها في مراتب الكمال إلى شرف عللها ومراتبها في العالم الأعلى(٢) .

ومن النفوس الإنسانية ما يستطيع - بفضل الحدس أو الإشراق - أن يدرك الأنوار العالية عياناً ، وقد تدرك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار : « فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح ، كذلك للبصيرة التي نعني بها الباصر الحقيقي من الإنسان الذي هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به ، هو النور الملكي . والعقل الربوبي ، فإنها تقوى بإدراك ما في كل طبقة من ذلك على إدراك ما يعلو عنها »(٣) . وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ، ولها من قواها ما لا نستطيع ممارسته بدون حلولها في بدن ، إلا أنها - أي النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من الكمال حيث الحياة الفاضلة في العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية وحيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية(٤) .

---

(١) راجع « حكمة الاشراق » طبعة كوربان فقرة ١٥٤ ص ١٤٤ ، المطارحات فقرة ١٥٨ ص ٤٥٠ .

(٢) « المعتبر » جـ٣ ص ٢١٣

(٣) م . س . ص ١٦٦ .

(٤) م . س . ص ص ٢١٤ - ٢١٥ .

وإذن فهناك عالم أسمى يشمل جواهر مفارقة عالمة مدركة غير متعلقة بالأبدان، هي النفوس الإنسانية بعد المفارقة، إلا أن هذه النفوس الإنسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقي في السلم الروحي إلى اعلى من مستوى عللها او حتى أن تصل إلى هذا المستوى «وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها»[1]. فكأن النفوس لن تتحد مطلقاً بعللها ولن تصبح مساوية لعللها في الشرف والروحانية. ولكن هذه النفوس تترتب في عالم الربوبية حسب شرف عللها، وأفضل النفوس وأرفعها شرفاً «ما كانت عادتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التي تصير إليها وعمرة الملكوت الذين تدخل في زمرتهم»[2].

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة في ذاتها على جميع الإمكانيات التي تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية، عالم المعقولية الخالصة. وإذا أضفنا إلى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلي هو نفس الانطلاق الذي يتكلم عنه أفلاطون، انطلاق النفس من محبسها في الحس الآسر، وخلاصها إلى عالم المثل والأبدية، عالم الملائكة والربوبية.

فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذي تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحثها أضواؤه القدسية كي تغذ المسير وتسلك الطريق؟.

٧ - نظرية ابي البركات في العالم الملائكي

أ) الجواهر الروحية الملائكية:

هذه الموجودات المعقولة التي تعمر المستقر الأعلى يسميها المؤلف «ملائكة» رغبة منه في أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية،

---

(١) م. س ص ٢١٤.

(٢) م. س ص ٢١٣.

والملائكة ـ حسب رأيه ـ جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس ، وهي من آثار الإشراق الإلٓهي وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب في أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحاني[1] وتتميز الملائكة عن النفوس ـ وهذه أيضاً جواهر روحية عاقلة ـ في أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلاً في مادة كما هو الحال في النفس الإنسانية ، وسواء سميناها عقولاً أم ملائكة أم أرواحاً فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتمل الحلول في جسم أو هيئة محسوسة[2] .

وهذه الجواهر الروحانية ليست هي العقول التي يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازلياً ، ومع أنها لا تتعلق أصلاً بالمحسوسات إلا أنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها[3] ، وفي هذا معارضة لموقف ابن سينا الذي لا يرى أن هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات أو لها القدرة على تدبير المحسوسات ، وقد سبق أن أوضحنا أن أبا البركات يعترض على إدعاء المشائين نفي علم الله بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات ـ ولكن صاحب « المعتبر » يستدرك فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك .

ب) هل الملائكة هي مثل أفلاطون ؟

أفضت بنا مناقشة موقف أبي البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم عقلي فوق العالم الحسي ، وهو يفضل أن يسمي هذا العالم الأعلى « بعالم الملائكة » والعالم الربوبي ، ولعلنا نلاحظ إتجاه المذهب إلى موقف أفلاطوني ومن ثمة فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الإشارة إلى مثل -

---

(١) م س ص ١٥٥

(٢) الموضع السابق

(٣) م س ص ١٦٦

افلاطون حينما يتكلم عن « الملائكة » أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذي تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلاً كتلك التي قال بها أفلاطون ؟ .

يتناول صاحب « المعتبر » هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما في العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس ، أي أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل ، ثم أن هذه الصور الموجودة في عالم العقل أو العالم الإلّهي هي مثل أو نماذج وهي كالقواليب التي يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التي تحمل صورة القالب وتكون نسخة منه ، « فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقواليب ، وكيف لا وهي المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب[1] .

وفي هذا العالم المثالي نجد ناراً لا تحرق ، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر ، هذه الصور أو المثل هي علل الموجودات ونماذجها ، وهذه الموجودات تتطابق معها .

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات اللّه ، فهي صور في الذات الإلّهية من حيث علمه بها وخلقه لها ، وكذلك النفس الإنسانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التي هي صورها[2] .

ويلاحظ على موقف أبي البركات :

١ ـ أنه حينما يضع المثل في العقل الإلّهي لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ما ورد في تاسوعات أفلوطين ، ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعرنا بالتناقض في موقفه .

---

(١) م . س. ص ٩٢ .

(٢) م . س ص ١٤٤

٢ ـ أنه يضع مستويات مثالية متعددة ، فالعقل الإلّهي يتضمن صوراً او مثلاً ، وكذلك الذات الروحانية المجردة أي الملاك ، وأيضاً النفس الإنسانية تتضمن صوراً ومثلاً للموجودات ، وبذلك تتعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالي الأعلى في ذات الله ، ولا شك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالي الأفلاطوني في العهد المتأخر بعد العرض الأرسطي له . ولكن نصوص « المعتبر » لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ ـ يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار ـ في حذر ـ إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التي هي صورها ، أي أن المثال الموجود في الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذي ينطبق عليه .

٤ ـ ليست هذه المثل ـ وهي صور في ذات الله ـ « ملائكة » بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودي الخاص بها ، ولها وظائفها التي تتفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

جـ) الوجود في صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقي واكتفى بأن وضع المثل في الذات الإلّهية ، إلا أنه يتجه في طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن ملأ الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع . فعنده أن سبب كل حادث في الوجود « ملاك » فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف ، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية ، بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة ، إذ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة ـ فلكية او عنصرية ـ ملاكاً يحفظ صورتها في المادة ويستبقي الأنواع بأفرادها ، ويسمي هذا الملاك « حافظ الصورة » وهو مدبر شؤون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة .

« فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها ، ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة ومستبقي الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة ، وما هو مظنون بل محقق معلوم ، فإن حافظ الصورة . . . واحد لا محالة هو ملقن لأشخاصها ومعلمها ما لا تحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التي تجري على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم . . . في أنواع النبات والحيوان . . . حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها في الأزمان . . . هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالأشبه والأولى في طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية »[1] .

فكأننا هنا بإزاء تنظيم جديد لمناسبات الفعل الإلّهي ، فإنه لما كانت صور الموجودات في الذات الإلّهية ، وكان الخلق عملية ينفرد بها اللّه وحده دون الحاجة إلى وسائط ، لذلك فإن عملية الإيجاد تتخذ الصورة الملائكية كمظهر تنظيمي لها ، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أي دور فعال في عملية الخلق كما أشار أبروقلس من قبل انسياقاً مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة ، بل أن دورها الأساسي هو القيام بالتعليم والإرشاد لأفراد النوع المكلفة به ، فهي الحارس والحافظ والمستبقي لهذا النوع . وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه « واهب الصور » فإن أبا البركات يرفض هذه التسمية ويسمي الملائكة « حافظة الصورة » وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة في عملية الخلق ، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أي يخلع الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كوني ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها في حفظ النوع ورعايته ، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة اللّه . وكذلك فبينما نجد المشائين يركزون عملية الإيجاد

---

(١) م . س- ص ١٩٧

بالنسبة للمحسوسات في عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأي من آرائهم، نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة .

وبهذا تتحدد معالم المذهب في مواجهة العقيدة الإسلامية ، فاستبعاد فكرة الوسائط والحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر تبتعد عنه المشائية الإسلامية ويحبذه الموقف السني وأهل الظاهر على وجه العموم .

خاتمة

تبين لنا خلال هذا العرض المجمل لموقف أبي البركات الفلسفي ، كيف أنه حاول جاهداً أن ينتقد مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة كل الجدة إذ أنها تتسم بالطابع الأشعري ، إلا أنه لم يستطع أن يتجاهل الحقائق الهامة التي انتهى إليها التطور الفكري الفلسفي عند المسلمين إلى ما بعد ابن سينا ، ولذلك فقد عالج المشاكل التي تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلاءم مع الموقف الأشعري إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات المستعرة بين مختلف الفرق والمذاهب . فهو قد اضطر مثلاً إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطوني ـ كما تبين لنا ذلك ـ ولكنه تلقاه في بعض المواضع مع ما تداخل فيه من عناصر مضطربة . وكذلك موقفه بصدد التنظيم الملائكي للوجود لا يخرج ـ في قسم منه ـ عما ورد في رسالة الملائكة لابن سينا والموقفان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطوني المحدث .

أما فيما يختص بالنفس الإنسانية فقد تأثر بالتيار الروحي الصوفي وأوشك أن يقع ـ عن غير قصد ـ في شباك بعض المواقف الصوفية التي لا تتفق مع تعاليم أهل السنة .

فطرافة موقف أبي البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية الصدور واعتراضه على تحديد فعل الخلق باتجاه واحد ، وقوله بتكثر الخلق في

اتجاهات مختلفة متعددة حفظاً للقدرة الإلٓهية .

وأخيراً فإن هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة وأرجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف صاحب « المعتبر » وكيف أنه حلقة لا بد منها في حركة التطور الفلسفي عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الإشراقيين وتلامذتهم .

الفصل السادس عشر

السهروردي الإشراقي(١)

(٥٥٠ - ٥٨٨هـ)

تمهيد

لقد اعتقد الكثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن التيارات الفلسفية قد أخذت في الانزواء والاضمحلال بعد نقد الغزالي الشديد لفلاسفة الإسلام. وقد ساعدت الظروف السياسية بعد ذلك على تثبيت نقد الغزالي للفلسفة وذلك بعد سقوط الدولة الفاطمية واندحار المذاهب الباطنية وانتصار الإسلام السني وتكتل المسلمين حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبي على العالم الإسلامي . ولكن كان يجب أن يأخذ التطور الفكري مداه في المحيط العقلي الإسلامي رغم وجود هذه العقبات . أو بمعنى آخر كان يجب إن يصل تطور مذهب ابن سينا الحقيقي إلى نهايته الحاسمة. هذه النهاية التي أدت إلى ظهور مرحلة جديدة في الفكر الاسلامي هي المرحلة الإشراقية ، وقد تزعم هذا الاتجاه الاشراقي شهاب الدين السهروردي المقتول .

---

(١) راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي المقتول وقد آثرنا أن نقدم هنا صورة موجزة لمذهب الاشراق وأجملنا الاشارة إلى المراجع التي تؤرخ حياة السهروردي إكتفاء بما أوردناه في دراستنا التفصيلية للموضوع ، راجع أيضاً للمؤلف النشرة النقدية لكتاب هياكل النور وكتاب اللمحات للسهروردي

نشأة السهروردي

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك (تصغير أمير) الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول ولقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيداً . ولكن اتباعه فسروا كلمة « مقتول » بما يفهم منه أنه شهيد .

وقد اختلط لقب السهروردي على بعض الكتاب والمؤرخين . فخلطوا بينه وبين غيره ممن يحملون نفس اللقب كأبي النجيب عبد القادر بن عبد الله ابن محمد بن عمويه الملقب بضياء الدين السهروردي الفقيه الصوفي المتوفى ببغداد سنة ٦٥٣هـ، وكذلك أبو حفص بن عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخي المتقدم ذكره وكان فقيهاً صوفياً شافعي المذهب له كتاب « عوارف المعارف » وتوفي سنة ٦٥٣ هـ .

أما من حيث النشأة الأولى للسهروردي الاشراقي فإن المراجع لا تذكر تفصيلات كثيرة عن مولده وحياته الأولى ، بل أن الشهرزوري تلميذه المباشر وهو (القائم بالكتاب) لا يعطي لنا إيضاحات كافية بهذا الصدد .

كان مولد السهروردي بين سنة (٥٤٥ هـ ـ و ٥٥٠ هـ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجان في عراق العجم . اتصل في شبابه الأول بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه . ومجد الدين الجيلي هذا هو أستاذ الفخر الرازي وكانت بينه وبين السهروردي مناظرات ومساجلات . وتذكر المراجع أن السهروردي الشاب قرأ البصائر النصيرية في المنطق لابن سهلان الساوي على الظهير الفارسي وكان ذلك في مدينة أصفهان التي اتصل فيها عن كثب بمذهب ابن سينا فترجم له رسالة الطير إلى الفارسية وكانت له اجتماعات بفخر الدين الماردييني ، كما يذكر ابن أبي أصيبعة . ويذكر الشهرزوري أن السهروردي كان يفضل الإقامة بديار بكر واتصل هناك بأمير خربوط عماد الدين قرة أرسلان واهدى اليه كتاب الألواح العمادية ويرجح (ماسيبيون) أن السهروردي أسس مدرسة إشراقية في بلاط

هذا الأمير، غير أننا نستبعد قيام مدرسة إشراقية خالصة في طور الشباب من أطوار حياة السهروردي وقبل تأليف حكمة الاشراق

على أن أهم مرحلة في حياة شيخ الاشراق تلك التي قضاها في حلب حيث اجتمع بفقهائها وعلمائها في عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين ، وتجادل معهم فظهر عليهم وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشنيع الفقهاء والمتكلمين عليه وعملوا محاضر بكفره سيروها إلى الملك الناصر صلاح الدين . هذا هو مجمل المحنة التي ألمت بشيخ الاشراق حيث أن جميع المؤرخين يذكرون أنه أعدم في قلعة حلب أو في مصر أو ترك يتضور جوعاً حتى مات في سجنه .. الخ .

ولكن العماد الأصفهاني المعاصر لصلاح الدين يورد القصة الكاملة لمقتل شيخ الاشراق . فيقول سنة ٥٨٨هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب ، أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقيهين ابني جهيل (ويذكر ابن خلكان أن هذين الشيخين هما مجد الدين وزين الدين) فأنهما قالا : هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن ، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس ، في الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة . . . وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له : أنت قلت في تصانيفك أن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل ، فقال لهم : ما حداً لقدرته أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ قالوا : بلى ، قال : فالله قادر على كل شيء ، قالوا إلا على خلق نبي فإنه مستحيل ، قال : فهل يستحيل مطلقاً أم لا ؟ ، قالوا : كفرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم ، ومن جملته أنه سمى نفسه (المؤيد بالملكوت) ويتضح من هذا النص أن المشكلة التي أودت بحياة السهروردي إنما تتعلق بموقفه من الإمامة ، فالسهروردي يرى أن النبوة بمعنى الإمامة ممكنة دائماً وفي كل عصر لحفظ

النظام ولمصلحة النوع بينما يتمسك أهل السنة بالنص الديني الذي يجعل من النبي محمد خاتم النبيين . وقد اختلفت الروايات في طريقة مقتله ، فمن قائل بأنه صلب ومن قائل بأنه خنق واخيرا ذكر بعض المؤرخون أنه منع عن الطعام حتى تلف ، وكانت وفاته أو مقتله في الخامس من رجب سنة ٥٨٧هـ بحلب على ما يذكر ابن أبي أصيبعة وابن خلكان أما الشهرزوري تلميذه فيذكر أن أستاذه قتل سنة ٥٨٦هـ ، وأخيراً نجد العماد الأصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨هـ .

مذهبه

يعتبر المذهب الاشراقي في جملته مذهباً أفلاطونياً حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه ، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في الاشارات ، ويدور المذهب حول فكرة الاشراق ، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول . وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوار طويلة يسميها بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها بأرباب الأنواع وهي أنوار تدبر شؤون الأنواع الموجودة في العالم الحسي . يضاف إلى هذا أن السهروردي قد إبتدع عالماً أوسط بين العالم الحسي والعالم العقلي أسماه بعالم البرزخ أو بعالم المثل المعلقة ، ويبدو أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون ، وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة فإن السهروردي يجعل الأنوار في أعداد لا حصر لها بل أنه يشير إلى كثرة لامتناهية من الأنوار التي تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية ، والتي تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة . ويظهر أن تخطيط الوجود النوراني عند السهروردي سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة والتي تتحرك حركات عظيمة لامتناهية فيظهر فيها الثراء النوراني الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة

غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردي وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية حيث أن ايضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار .

وأخيراً فإن مذهب السهروردي لا بد من أن ينتهي إلى واحدية وجودية نورانية ، تلتقي فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود .

ومهما قيل عن التأثير الفارسي في مذهب الإشراق إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفي التلفيقي الذي راجت تعاليمه عند السريان ، وانتقلت على هذه الصورة إلى المسلمين في عصر الترجمة . أما المصطلحات الفارسية القليلة التي تشيع في مؤلفات السهروردي فهي ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام القارىء بالأصل الفارسي للمذهب وذلك انقياداً مع نزعة الفرس الشعوبية وكان السهروردي منهم .

الفصل السابع عشر

الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي

مقدمة عامة

نحن نعلم أن الأندلس ظلت خاضعة للخلافة الإسلامية في المشرق إلى أن زال حكم الأمويين في الشام عام ١٣٢هـ . وقد استطاع عبد الرحمن بن معاوية الفرار إلى الأندلس وتكوين دولة أموية بها مستقلة عن الخلافة العباسية في بغداد ، وقد ظلت السيادة الأموية على الأندلس زهاء قرنين ونصف ، بلغت فيها الحضارة الإسلامية التي أسهم فيها اليهود والنصارى في هذه البلاد ، إبان القرن الرابع للهجرة شأواً عالياً في مضمار التقدم والازدهار ، فأشبهت حضارة المشرق الإسلامي في غضون القرن الثالث الهجري مع اختلاف في الطابع بين كل من الحضارتين . فبينما كانت الحياة العقلية في المشرق تنضح بتشعب في الفكر وتعقد في المنحى وتعدد الفرق وتناحر بين المواقف والملل ، نجد المغرب وقد علت ثقافته مسحة من البساطة ، لا تكاد تظهر على أديمه أي انحرافات عن صلب العقيدة إلا وتصدى لها الخلفاء أو الأمراء وذوو الرأي ، ومن ثم فقد غلب على أهل هذه البلاد مذهب مالك في الفقه ، وعزف مثقفوهم عن حركة الاعتزال ونزعات الفلسفة الصوفية المغالية

فيها ، بحيث أننا نجد كتب عبد الله ابن مسرة القرطبي تحرق أمام عينيه حينما وفد إلى بلاد الأندلس ، في عهد عبد الرحمن الثالث مبشراً بالفلسفة الطبيعية .

ولما كان المشرق أسبق من المغرب إلى مضمار الحضارة . لهذا فقد كانت الوفود تزحف من المغرب إلى مناهل الثقافة في بغداد ودمشق والحجاز لكي تغترف من العلم الإسلامي في منابعه ، وازدهرت مراكز استنساخ الكتب من الشرق ، وكان اهتمام أهل المغرب في بادىء الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعي والطب ، مع دراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا .

ورغم إنحلال دولة الأمويين في الأندلس في بداية القرن الخامس الهجري وقيام دول الطوائف ، إلا أننا نلاحظ ازدهار النشاط العقلي والفكري خلال هذا القرن . فقد عرف فيه الأندلسيون الفلسفة الطبيعية ورسائل إخوان الصفا والمنطق ، ثم مؤلفات الفارابي وقانون ابن سينا في الطب .

وكان اليهود هم الذين بكروا إلى حمل لواء التفكير الفلسفي في الأندلس فنجد تأثير الفلسفة الطبيعية في ابن جبرول ، وأثر إخوان الصفا في باخيا بن باقودا . وقد كانت هذه الحركة اليهودية في نطاق التيار الفلسفي الإسلامي النازح من المشرق الإسلامي ، فلم تكن مدرسة فلسفية يهودية كما يزعم مؤرخو الفكر اليهودي بل كانت مدرسة إسلامية أفرادها ممن يدينون باليهودية فحسب .

يبدو أنه لم يسهم في بواكير هذه الحركة الفلسفية في الأندلس ، أفراد من المسلمين قبل عبد الله بن مسرة القرطبي ، وظهر بعده ابن حزم ، وابن باجة وابن السيد البطليوسي وابن طفيل ، على أن ألمع شخصية ظهرت في المغرب الإسلامي هي شخصية أبي الوليد بن رشد الذي كان لها تأثيرها الذي لا يجحد في المقرب الإسلامي والمسيحي على السواء .

١ - ابن مسرة(١)

كان ابن مسرة يمثل الفرع المغربي لحركة الباطنية المتأثرة بتعاليم أنبادوقليس وليست هذه تعاليم أنبادوقليس المبكره بل هي مستمدة من الأنباذوقلية الجديدة التي مزجت آراء أنباذوقليس الطبيعية بالأفكار الغنوصية ثم لم تلبث أن تأثرت بالأفلاطونية المحدثة فيما بعد ، وقد أخذ ابن مسرة عن الغنوصية بعض أفكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة ، أو العنصر الأول ، وأن النفس قد هبطت من عالم إلهي نتيجة للخطيئة ، وأنها تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق التطهر الذي لا يتحقق بدون مرشد روحي وبدون تأويل نصوص الكتب المقدسة .

وقد صاغ ابن مسرة هذه الأفكار في إطار مذهب فيوضات مترتبة النزول ، وتنحصر مراتبها في خمسة جواهر :

العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة ، ثم العقل والنفس والطبيعة وأخيراً المادة الثانية ، ويلاحظ أن المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة موجودة عند أفلوطين ، وبذلك يختلف ابن مسرة عن فيلسوف الاسكندرية في حقيقة الجوهر الأول فهو عند أفلوطين « الواحد » أما عند ابن مسرة فهو المادة الأولية الأزلية . وعلى الرغم من أن أفلوطين يتكلم عن الهيولى المعقولة التي تعتبر مقوماً لعالم المعقولات إلا أنه لا يضيفها إلى « الواحد » الذي يصل به إلى أعلى درجة في التجريد فيجعله نقطة رياضية فحسب . ونجد أن الكثيرين

---

(١) ولد ابن مسرة عام ٢٦٩ هـ ، وكان أبوه عبد الله من المتصلين بحركتي الاعتزال والباطنية وقد توفي أثناء أدائه لفريضة الحاج وكان ابن مسرة قد ناهز السابعة عشر من عمره ، فاعتزل في جبال قرطبة مع تلاميذه عاكفاً على دراسة مذهب أنباذوقليس الباطني ، ولكنه اضطر إلى الهرب إلى خارج الأندلس وزار مكة والمدينة واغترف من ثقافة الشرق ثم عاد الى موطنه في عهد عبد الرحمن الثالث ، ولكنه عاد الى الاعتكاف في جبال قرطبة وتوفي بها وحوله تلاميذ عام ٣١٩ هـ ومن كتبه التي عرفت « كتاب التبصرة » الذي يتضمن مذهبه الباطني ، ثم « كتاب الحروف »

من الإسلاميين يتأثرون بفكرة الهيولى الروحية المعقولة عند أفلوطين مثل الرازي وصدر الدين الشيرازي ومدرسته فيما بعد .

أما الهيولى كجوهر أو فنلك فكرة لم تظهر عند مفكر إسلامي قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية . وقد تأثر ابن عربي بهذه الفكرة ، فهو يميز ويعزى اليه الفضل الأكبر في تنظيم جماعة ابن مسرة تنظيماً دقيقاً علي بين خمسة أنواع للمادة على رأسها المادة الأولى المعقولة المشتركة .

على أنه يبدو أن القول بوجود هذه المادة على رأس الفيوضات ، ثم الغموص الذي يحبط بفكرة « الله » وصلته بهذه المادة أو ارتباطه بها إنما يرجع إلى المصدر الطبيعي الأول لمذهب أنباذوقليس ، حيث يعتبر من مذاهب الدهرية التي تجحد الصانع وتضيف للمادة قوة التولد الذاتي بفعل الحركة الذاتية ، وكان أنباذوقليس الحقيقي قد فسر هذه الحركة الخلاقة بمدأين هما المحبة والكراهية حتى يتلافى القول بوجود إله خالق . ونجد ابن مسرة يستخدم أيضاً هذه الثنائية الحركية ، رغم اعتقاده بالألوهية تمشياً مع الفكر الباطني والغنوصي بالذات ، ولهذا نجد تجاوباً شديداً بين مذهب ابن مسرة ومذاهب الباطنية والشيعة الإسماعيلية . وهذا يفسر لنا سر إتهامه بالإلحاد والزندقة ، وقلة عدد التلاميذ والمحيطين به ، وهذا لم يسمح من أن يكون لهذه المدرسة تأثيرها الكبير على الفكر الصوفي في الأندلس وقد قضى ابن مسرة معظم أيامه إما معتكفاً في صومعته بالجبال أو فاراً من الأندلس حتى يسلم من موجات الاضطهاد التي كانت تلاحق كل مشتغل بالفكر الفلسفي أو بالأفكار الباطنية في الأندلس ، ولهذا نجد أتباعه يؤلفون نظاماً باطنياً سرياً ويجعلون على رأسه إماماً كما فعلت الباطنية في المشرق ، ويعد إسماعيل بن عبد الله الرعيني من أبرز من عرف من أئمة هذه الجماعة في أوائل القرن الخامس الهجري .

وظهر بعد الرعيني أبو العباس بن العارف الذي أنشأ طريقة صوفية تستند الى تعاليم ابن مسرة ، وقد تتلمذ على بن العارف تلامذة ثلاث قاموا بتدعيم

هذه الطريقة ونشرها وهم :

أبو بكر الملوركيني في غرناطة وابن برجان[1] في أشبيلية وقد ارتبط اسمه بابن عربي فيما بعد، ثم ابن قصي في «الغارب» جنوبي البرتغال على غرار الطرق الصوفية المعروفة ، هذا وقد شرح ابن عربي كتاب ابن قصي المعروف « بخلع النعلين »[2] .

٢ - ابـن حـــزم[3]

لقد كان ابن حزم ظاهري المذهب في الفقه ، واشتهر بهذا الاتجاه بين المسلمين ، إلا أن الذي يهمنا في هذه الدراسة أمرين والأمر الأول اتجاهه الأفلاطوني في الفلسفة ، أما الأمر الثاني فهو تاريخه للملل والنحل ، ونراه في طوق اليمامة يتبنى موقف افلاطون القائل بأن النفس سابقة في الوجود على البدن وأنها ذات مصدر إلّهي ، وأن كل نفس حينما تجد نفساً أخرى شبيهة بها تتجاذب معها وتتجاوب فيحصل بينهما اتحاد روحي هو الحب وهو يفصل هذا الرأي استناداً إلى ما ورد بهذا الشأن في « المأدبة » لأفلاطون ، فيذهب إلى أن النفس جميلة تميل إلى كل ما هو جميل فإذا صادفته ووجدت فيه شيئاً من طبيعتها الخاصة تعلقت به فوقع الحب .

وفي كتاب الاخلاق والسير : يورد ابن حزم المصطلحات الفنية التي

---

(١) راجع : تاريخ الفكر الأندلسي - ترجمة حسين مؤنس .

(٢) نشره أبو العلا عفيفي في مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية .

(٣) هو أبو محمد علي بن حزم المولود في قرطبة عام ٣٨٣ هـ . الشاعر المفكر الفقيه الأصولي الأخلاقي ، وكان من أنصار الدولة الأموية واشتغل بالسياسة فقد كان وزيراً للمستظهر وبعد مقتله انصرف الى العلم وتوفي عام ٤٥٤ هـ

وله في الفقه كتاب « الأبطال » وكتاب « المحلى » وفيها دفاع عن الموقف الظاهري أما في الفلسفة والأخلاقيات فقد وضع كتاب طوق اليمامة في الحب ، وكتاب الأخلاق والسير وفيه يصور حياة أهل عصره ثم كتاب الفصل والنحل وهو في الأدبان المقارنة .

استخدمها في طوق اليمامة ، ويضيف إليها مذكراته وتأملاته الشخصية مستعرضاً جوانب الحياة الإنسانية في الأندلس على عصره .

أما في كتاب الفصل والنحل وهو في الدين المقارن فنراه يحصي اعتقادات البشر وأديانهم فيقسم الناس من حيث الدين وعدمه إلى صنفين : ملحدين ومؤمنين ثم يقسم كل صنف منهما إلى اثنين ، وكل دين من هذين الأخيرين إلى فريقين . وهكذا يمضي في تصنيفه مستخدماً منهج القسمة الثنائية الأفلاطونية La Dichotomie الأمر الذي يقطع بتأثره بأفلاطون ، ويدل على إطلاع واسع عميق ومعرفة شاملة محيطة باعتقادات البشر وأديانهم .

وابن حزم ينتهي في كتابه هذا إلى القول بأن أهل الكتاب منهم من حافظ على النص دون تبديل أو تعديل أو تحوير ، ومنهم من بدل فيه وحور . ويقوم التصديق بحقيقة الدين ـ بحسب رأي ابن حزم ـ على أساس : الإقرار بوحدانية اللّه والاحتفاظ بالنص المنزل على الأنبياء والرسل دون تعديل أو تبديل ، فيصان الوحي المنزل نصاً وحرفاً حتى يحتفظ بتأثيره المستمر خلال العصور المتتالية ، إذ هو بداية الطريق الذي يوصل المؤمن إلى السر الإلّهي .

٣ ـ ابن باجة(١)

عاش ابن باجة في عصر المرابطين ، وكان عصر اضطهاد للفكر

---

(١) هو أبو بكر بن يحيى المعروف بابن الصائغ وبابن باجة ولد في سرقسطة في القرن الخامس الهجري ، ولسنا نعرف تاريخ مولده ، ولكن المصادر تجمع على الاشارة إلى قصر حياته ووفاته عام ٥٣٣ هـ .

وقد كانت حياته مليئة بالأزمات اذ اضطر الى الفرار من سرقسطة الى غرناطة بعد احتلال الفونس الأول لمسقط رأسه ثم غادر غرناطة إلى مراكش حيث صار وزيراً في بلاط فاس وظل بها الى حين وفاته .

وقد عرف عن ابن باجة حبه للعزلة وتذوقه للموسيقى كالفارابي ، وهو بالفعل قد تأثر بالمعلم الثاني في حياته وفي مذهبه وقد أشاد ابن طفيل بعمق تفكير ابن باجة وأصالته الفكرية .

وأصحابه . وترجع أهمية هذا الفيلسوف إلى تأثيره الكبير على ابن رشد وعلى البرت الأكبر .

أما آثاره الفلسفية فلم يستطع اتمامها ، وله رسالة في المنطق ورسالة في النفس ، وأخرى في اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال ثم رسالة في الوداع ، وأهم رسائله على الاطلاق رسالة تدبير المتوحد[1] .

ولابن باجه شروح على كتب أرسطو وهي :
كتاب الطبيعة والآثار العلوية والتوالد وتاريخ الحيوان .

وعلى الرغم من قصر حياته إلا أنه قد أحاط بعلوم عصره احاطة واسعة فدرس الطب والرياضيات وعلم الفلك .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه كما كان ابن مسرة يمثل في المغرب اتجاهاً يميل إلى التصوف وإلى الإدراك الذوقي لحقائق الوحي والألوهية وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية (وقد سار ابن عربي فيما بعد على هذا الدرب) نجد ابن باجة يرفض هذا الاتجاه وينتقد موقف الغزالي في المشرق الذي قال بأن العالم العقلي لا ينكشف للانسان إلا بالخلوة ، فيرى الأنوار الإلهية ويلتذ بها لذة كبيرة » ويقول ابن باجه : أن الغزالي حسب الأمر هيناً حين ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه الحقيقة بنور يقذفه الله في القلب . بل الحق أن النظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله ، أما المعرفة الصوفية بما تنطوي عليه من صور حسية فإنها تكون عائقاً عن الوصول إلى معرفة الله إذ هي تحجب وجه الحقيقة .

فالمعرفة العقلية هي وحدها التي تقود الإنسان إلى معرفة نفسه بنفسه

---

(١) مؤلف ناقص يقف عند الفصل السادس عشر ، وكان منك قد نشر الفصول الأولى منه ، ولم يلبث أسين بلاسيوس أن كشف عن الجزء الباقي إلى الفصل السادس عشر .

ومعرفة العقل الفعال ، وقد تأثر ابن رشد بموقفه هذا .

وكتاب « تدبير المتوحد » لابن باجة يبين معالم الطريق الموصل إلى العقل الفعال .

وتقال لفظة التدبير على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، وليست هذه الغاية سوى الاتحاد بالعقل الفعال ، ولهذا فإن الطريق الذي يرسمه الكتاب هو المنهج الذي يسير عليه الانسان حتى يبلغ هذه الغاية المنشودة .

ولكن هذا المنهج ليس منهجاً صوفياً يستخدم فيه المريد أسلوب المجاهدة والتطهير ، بل هو تدبير الأعمال بالعقل ، واستخدام الرؤ ية ولا يقدر على هذا غير الإنسان .

ويشير ابن باجة إلى أن تدبير المتوحد[1] يجب أن يكون صورة للتدبير السياسي في الحكومة الفاضلة ، وهنا نلمس تأثير الفارابي الواضح في فلسفة ابن باجة . ولم يكن ابن باجة فيلسوفاً نظرياً في فكرته عن الحكومة الفاضلة ، أي لم تكن هذه الفكرة لديه من قبيل الأفكار القبلية السابقة على التجربة ، إذ أنه كان يلجأ إلى الممارسة التجريبية لأحوال المجتمع وظروفه وأخلاقه وعاداته ويحاول إصلاحها فتنشأ لديه فكرة عن المجتمع الأمثل ، ويبدأ اصلاح المجتمع من القاعدة الأولى للتجمع البشري أي من الفرد ، فتحقيق وجود الفرد أي المتوحد هو الخطوة الأولى في اصلاح المجتمع كله فليس المجتمع شيئاً بدون أفراده .

وحينما يتحقق وجود الأفراد المتوحدين ينشأ بينهم تكافل وتضامن اجتماعي ، ويتمكنون من إقامة مجتمع فاضل لا يحتاج إلى أطباء أو قضاة ، إذ ليس لهم من طبيب سوى الله ، وهم كالنبتات التي تنمي التدبير المؤدي إلى غبطة المتوحد ، إذ أن هذا المجتمع الكامل ستسود فيه الفضيلة وتنتفي الشرور

---

(١) كلمة المتوحد تشير الى الفرد كما تشير الى الجماعة .

وذلك بفضل قدرة هؤلاء الرجال على الاتصال بالعقل الفعال الذي يلهمهم طريق الحكمة والهداية .

وأما في ظل الحكومات الحالية غير الكاملة فعلى المتوحدين أن يتجمعوا في وحدة مترابطة ليكونوا نواة للمدينة الفاضلة ، وطالما لم تأخذ الجماعه بآرائهم فإنهم يظلون « غرباء » في مجتمعهم ، ذلك لأنهم مواطنو الحكومة الفاضلة الذين يبشرون بحدوثها ويتحملون في سبيل ذلك العنف والاضطهاد ويصمدون للقوى المضادة بما تسلحوا به من جرأة روحية حمسة .

ولكن كيف يصل الفرد إلى مرتبة المتوحد أي إلى مرتبة إلٓهية ؟ إن الإنسان يرقى صعوداً من الجزئي والمحسوس ـ وهما الموضوع الأول للعقل ـ لكي يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ، والفلسفة ترشده في عملية الصعود ، إذ معرفة الكلي تحصل من معرفة الجزئيات بمساعدة إشراق العقل الفعال من أعلى .

ويرى ابن باجة أن العقل الإنساني يبلغ كماله بالمعرفة العقلية ، وهذا النظر العقلي هو سعادته العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته .

ويقطع العقل في رحلة الصعود من أدناها ـ أي من الصور الهيولانية[1] ـ إلى أعلاها وهي العقل المفارق ، وهذه الصور تؤلف سلسلة متكاملة ، والعقل حين يقطعها يجتاز هو نفسه مراحل تقابل وحدات هذه السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال ، وواجب الإنسان أن يتصل بهذه الصور المعقولة جميعاً وهي :

الصور المعقولة للجسمانيات ـ التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ـ العقل الإنساني في ذاته ـ العقل الفعال ـ وينتهي إلى ادراك عقول الأفلاك ثم الواحد الأول .

---

(١) عند ابن باجة كما هو عند أرسطو ، الهيولى لا توجد بدون صورة أما الصورة فقد توجد بدون هيولى وذلك في العقول المفارقة .

ولكن كيف يتم اجتياز هذه الصور ؟

هناك نوعان من الصور : صور معقولة توجد في مادة ويمكن تجريدها عنها ، ثم صور معقولة مفارقة لا توجد في مادة أصلاً .

والصور التي من النوع الأول هي معقولات هيولانية توجد في عقل الإنسان بالقوة فإذا تم تعقلها أصبحت صوراً معقولة بالفعل ، والعقل الفعال هو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذه الصور المعقولة المجردة تدرك العلاقة بين الواحد الأول والماديات ، ثم تتلاشى هذه العلاقة ويدرك المتوحد هذه الصور في ذاتها لا على أنها مجردة من مادتها ، فهو هنا يصل إلى إدراك « مثل المثل » وجواهر الجواهر ، فيفهم جوهر الإنسان على حقيقته ويعرف أنه موجود ذو طبيعة عقلية أي « عقل » ، وهذا هو الذي يقصده بالعقل المستفاد وقوامه العقل بالفعل الصادر عن العقل الفعال .

وإذن فهذه المعقولات بالقوة عندما تجرد من الهيولى ، تصبح موضوعات للفكر ، ويصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة فهي عقل مستفاد .

وعلى هذا فصور الكائنات حينما تصبح معقولات بالفعل ـ وهذا هو الحد الأسمى الذي يمكنها بلوغه ـ يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل . وبذلك يكون هدف المتوحد أن يصل إلى التفكير في الصور المعقولة بدون تجريدها من مادة ، فكأنه بهذا يفكر في ذاته من حيث أنه سيكون حاصلاً على معقولات بالفعل خالصة تماماً من أي تعلق بالهيولى أي أن ذاته ستكون موضوعاً لتفكيره .

أما الصورة المعقولة المفارقة التي لم تكن أصلاً في مادة فإنها لا تتبدل وتظل كما هي ويعقلها العقل كما توجد في ذاتها .

وكما أن العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل تصبح هذه الصور المعقولة صوراً للعقل المستفاد . وكل ما هو موجود من صور في هذا العالم

مرتبطة بمادة محسوسة يوجد في العقل الفعال بصورة معقولة مفارقة مثل وجودها عند الإنسان في العقل بالفعل ، وهذا يفسر لنا كيف أن الإنسان هو أقرب الكائنات إلى العقل الفعال .

ونحن نجد عند ابن باجة إذن مستوى مثالي أول لصور المحسوسات وذلك في العقل بالفعل ثم مستوى مثالي ثاني لهذه الصور في العقل الفعال وهكذا يظهر أثر نظرية أفلاطون المثالية عند ابن باجة .

وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلي للانسانية أما العقول الإنسانية الجزئية فإنها فانية لا تبقى بعد الموت ، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الاحساس والتعقل ، وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب والعقاب .

وهذا العقل الأزلي الواحد للانسان هو الذي يصل إلى الإتحاد بالعقل الفعال ، ولهذا فانه لا يصل إلى هذه المرتبة إلا النفر القليل من بني البشر وهؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الروية وأساسها الفعل الحر الاختياري وهو الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الانساني الحق ، وهو على عكس الفعل البهيمي الذي لا غاية مقصودة منه . والخلاصة أن المتوحد هو الذي يعيش طبقاً لدواعي العقل ، وينمي عقله في جو من الحرية الخالصة ، ولا يتسنى له ذلك إلا باعتزال المجتمع ، والعكوف على تعليم نفسه بنفسه ، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم ، وهم السعداء حقاً والخالدون الذين أصبحوا أنواراً مشرقة ، تجد نفوسهم راحتها في الاتحاد بالفعل الأعلى مصدر الفيض والنور .

* * *

هذه هي جملة آراء ابن باجة نلمح فيها تأثير الفارابي ، في كثير من المواضع ، ويتضح لنا من خلالها كيف أن ابن باجة يعارض طريق الصوفية

أصحاب الحكمة الذوقية ويرى أن الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا عن طريق المعاناة العقلية ، وللنظر في المعقولات أي باستخدام الحكمة البحثية ، فذلك هو الطريق الموصل إلى السعادة العظمى ، وهو في هذا متأثر بأرسطو ، وسنرى كيف يسير ابن رشد في نفس هذا الاتجاه .

٤ ـ ابن طفيل(١)

لقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحرراً من الناحية العقلية في ظل حكم الموحدين الذين أدخلوا الكلام الأشعري إلى المغرب ، وكان لهم ولع بالفلسفة .

وقد اشتهر ابن طفيل بقصته الصوفية حي بن يقظان ، ولكن الغرب اللاتيني عرفه أولاً من خلال نقد ابن رشد لكتاب لابن طفيل في النفس (وقد فقد هذا الكتاب) ، حيث يعترض على توحيد ابن طفيل بين العقل الهيولاني في الإنسان والقوة المخيلة ، فهو يرى أن المخيلة يمكنها بعد طول الممارسة أن تتقبل المعقولات ومن ثم فليست بنا حاجة إلى القول بوجود عقل آخر غيرها .

أما قصة حي بن يقظان فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجة في تدبير المتوحد من حيث إهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع ، ولكن ابن طفيل يختلف عنه في تركيز إهتمامه على الفرد وحده ، وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة ، إذ أنه يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذي هو مصدر العلم

(١) ولد أبو بكر بن عبد الله بن طفيل في قادس من اقليم غرناطة ، وكان واسع المعرفة درس الطب والرياضيات والتنجيم والفلسفة ميالاً لحياة العلم والتأمل وكان في مطلع حياته حاجباً لحاكم غرناطة ، ثم لم يلبث أن انتقل الى مراكش على عهد دولة الموحدين وأصبح وزيراً وطبيباً للخليفة أبي يعقوب يوسف ، ولقد لقي ابن رشد وقدمه الى الخليفة فعهد اليه بشرح كتاب أرسطو . وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ٥٧١ هـ .

والمعرفة للإنسان أفراداً وجماعات . وذلك على الرغم من أن القصه تبين في الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أي بدون معلم أن يصل إلى معرفة العالم العلوي ومعرفة الله والخلود .

وكأن ابن طفيل يحيل اشراق العقل الفعال الى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج في مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود ، أو كأن اشراق العقل الفعال يستتر في اللاوعي أو في العقل الباطن للفرد ، ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل إلى أدراك الحقيقة الكاملة فيتضح له في النهاية التطابق التام بين ما توصل إليه بنفسه وما يقول به الوحي المنزل على لسان النبي ، فإذا أضفنا إلى هذا كيف يتم الوحي عن طريق العقل الفعال ـ كما يقول فلاسفة الإسلام نجد أن التكشف التدريجي للمعرفة عند « حي » الذي يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك « حي » في بداية الأمر ـ سينتهي إلى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلّهية ، فتتجلى لحي حقيقة معرفته ، وأن الشريعة تتفق مع الحقيقة إذ أن لهما مصدراً واحداً ، وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه الغاية إلا إذا استعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجريدها من مدلولاتها الحسية التي ما وضعت إلا لتفي بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر وبالنظرة السطحية .

ولابن سينا قصة بنفس المعنى وشخصياتها هي شخصيات قصة ابن طفيل ولكن ابن سينا يرمز بحي بن يقظان إلى العقل الفعال أما ابن طفيل فانه يرمز به إلى العقل البشري الطبيعي في سعيه إلى المعرفة وإلى الكمال حتى يتجلى له النور الإلّهي وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلّهية .

تفصيل القصة :

تجري أحداث القصة على جزيرتين الأولى يسكنها مجتمع إنساني تقليدي تسود فيه الشهوات والنزعات الدنيا ، وأهله يحاكون الحقائق بأمثلة الخيال ، واعتقادهم الديني سطحي ساذج ، فهم يقبلون ظاهر النصوص

بمدلولاتها الحسية ، وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكي يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلي ، ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها .

وقد ظهر في هذه الجزيرة فتيان احدهما سلامان والآخر أبسال تميزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلي ويتغلبها على الشهوات . وكان الأول ذا نزعة عملية فنجده يساير العامة ويقبل دينهم في الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم.

أما الثاني فانه ينزع نزعة عقلية صوفية ويعتزل مجتمع الجزيرة ، ويولي وجهه نحو جزيرة مجاورة يظن أنها قفر من السكان . وهذه هي الجزيرة الثانية التي تجري عليها أحداث القصة ، في هذه الجزيرة يسكن حي بن يقظان ، وهو قد نشأ في هذه الجزيرة ، وترعرع على الفطرة وقد يكون قد ألقيَ به في اليم طفلاً فاستقر على الجزيرة ، أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية ، وقد تكفلت به ظبية فأرضعته ، وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين الكائنات من نبات وحيوان وإنسان . ثم أخذ يتدرج في مدارج المعرفة ، فتعلم بنفسه كيف يكفي حاجاته المادية وقد كافح حي حتى خرج من الطور الحيواني الأول ثم انبعث لديه شعور ديني مصدره التعجب من اكتشافه للنار . وهو يمضي في حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويعني بنظافة جسمه وملبسه ويحاول تصحيح حركاته ، ويقتصر في أكله على ما يقيم الأود فلا يسرف في الغذاء أو في أكل اللحوم ثم هو يمر خلال حياته في سبعة مراحل كل منها سبع سنين يصل في نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلاً خالصاً فتكون روحه مرتبطة بالعالم العلوي ، وتكون غايته أن يلتمس الواحد في كل شيء ، وأن يشهد الحضرة الإلهية ، فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه ويرى التجلي الإلهي شاملاً ويكون عمره قد أشرف على الخمسين ، وحينذاك يحدث اللقاء بينه وبين أبسال الذي هجر الجزيرة الأولى ليعتكف في الثانية زاهداً في الدنيا وفي مجتمع الناس وقد كان تفاهمهما صعباً في بداية الأمر ولكن أبسال فهم لغة حي ، وقد اكتشفا أن العقيدة الدينية السائدة في مجتمع الجزيرة الأولى قد

انتهى إليها حي وعرفها بدقة أكثر كمالاً بهداية العقل الفعال ، وعرف أبسال أن العقيدة ما هي إلا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادي المحسوس وعاداتهم الإجتماعية ، وأنه لكي تنكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل الرمزي ، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها في حقيقة أمرها شيء واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبة بالخيال ، ويفهمه الخاصة أو المتوحدون على مستوى الكمال العقلي بحسب إدراكاتهم .

وتمضي القصة فنجد حي يصحب أبسال في رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكي يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة ، ولكن حي لاحظ أنه كلما أمعن في شرحه الفلسفي كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهوه بالعداوة ، فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية ، لكي يعتكفا لعبادة اللّه عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت . وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل في شفائه من الجهل والسطحية ، وأن الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين ممن لهم قوة الارادة والقدرة على التخلي عن مطالب البدن وحاجات الدنيا .

لقد اتضح لهما اذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة ، وأن النبي محمد كان على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية في صورة أمثال حسية ولم يجهر لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة ، تلك التي لا يدركها سوى قلة من المتوحدين أي الفلاسفة المتصوفين .

* * *

ما الذي يقصده ابن طفيل من قصته ؟

لقد قال البعض أنه يقصد من ورائها استعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه وحي ، وكيف أنه يستطيع وحده بدون معلم أن يصل إلى حقائق

الوحي وأصول العقيدة .

ويرى البعض الآخر أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والعقل ، بين الدين والفلسفة من حيث أنهما يعبران عن حقيقة واحدة ، فالدين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها في قالب عقلي .

على أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحي بأن ثمة تعارضاً بين الدين والفلسفة وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من شرح الفيلسوف للعقيدة ، ولكن الواقع أنه لا يوجد أي تعارض مطلقاً كما ذكرنا وأن التعارض يرجع إلى اختلاف مستوى الإدراك عند كل من العامة والفلاسفة .

وعلى أية حال فإن هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار اليه الغزالي من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبة النظر العقلي ومخاطره ، ولهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له . وهذا لا يقدح في الدين نفسه .

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤداها أنه في الوقت الذي يمكن فيه تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم ، نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق الوحي بعقولهم وبهداية العقل الفعال .

وأخيراً فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح في التعبير في هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية ، وأن محاولته هذه تعد استمراراً لمحاولات ابن سينا والسهروردي بهذا الصدد .

ثم أن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارهما وجهين مختلفين لحقيقة واحدة ، واستخدامه التأويل بهذا الصدد ، هذه المحاولة سيتردد صداها عند ابن رشد وقد كان معاصراً له ، وكان ابن رشد معجباً بابن طفيل ، ولكنه لم يشاركه نزعته الصوفية الأفلاطونية ، وسار في طريق تخليص الارسطية من الشوائب الأفلاطونية كما سنرى .

الفصل الثامن عشر

الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي (تابع)

أبو الوليد بن رشد (١)

الشارح الأكبر

٥٢٠ / ٥٩٥ هـ

١١٢٦ / ١١٩٨ م

نشأته وسيرته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ/

---

(١) استقينا ما أوردناه عن ابن رشد من المصادر التالية :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام : تأليف دي بور ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . الطبعة الثالثة ١٩٥٤ ص ٢٩٤ .
- تاريخ الفكر الأندلسي : تأليف أنجيل جنثالث بالنثيا ، ترجمة حسين مؤنس ص ٣٥٣ وما بعدها .
- ابن رشد وفلسفته الدينية : للدكتور محمود قاسم .
- مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد : مقدمة وتحقيق الدكتور محمود قاسم .
- ابن رشد : عباس محمود العقاد (سلسلة نوابغ الفكر العربي) .
- تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخوري - الجزء الثاني .
- مقال ابن رشد : كارادفو (دائرة المعارف الاسلامية) .

- Munk., Mélange de philosophie juive et Arabe , Paris 1859 .
- Ernest Renan : Averroes et L'Averroisme, Paris 1900.
- Gauthier : (L.) Iben Rochd , Paris , 1900 .
- Quadri : La Philosophie arabe dans L'Europe médiévale des origines a Averroès, traduit par Roland Huart . Payot , Paris 1947 .

١١٢٦ م وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الإسلامية في الأندلس . أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة ، وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعاً ، وقد ولي منصب قاضي القضاة في الأندلس ، وعرفت له مباحث جليلة في الفلسفة وفي الفقه وفي الشرعيات على وجه العموم .

نشأ ابن رشد إذن في بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يموج بها العصر ، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس . درس ابن رشد الفقه أولاً على مذهب مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره فأخذ منهما بنصيب كبير ولم يكد يفرغ من دراسته الأدبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة . وكان من بين أساتذته في هذه العلوم ، ابن بشكوال وابن مسرة وأبي جعفر هارون .

وسمع به عبد المؤمن الموحدي الذي خلف ابن تومرت ، فدعاه إلى مراكش واستعان به في إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها .

وبعد هذه الفترة نجد أن ابن رشد يتصل بأبناء زهر الأطباء ، فتكون ثمرة هذا الاتصال كتاب « الكليات » وقد ألفه ابن رشد في مباحث الطب النظري وقد عرف هذا الكتاب عند الأوروبيين في القرون الوسطى باسم **Colliget** وقد أكمل أبو مروان بن زهر الجزء العملي لهذا الكتاب في كتاب أسماه « التيسير » ويقال أن أبا مروان وضعه بإيعاز من ابن رشد لتكتمل به الموسوعة الطبية العربية . ..

ونجد أن ابن رشد بعد ذلك يتصل بأبي يعقوب يوسف حوالي سنة ١١٦٩ م وهو الذي خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين في مراكش . وكان أبو يعقوب محباً للعلم والعلماء ، ميالاً للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن طفيل قد أشاد في مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية ، فاستدعاه الخليفة ، وأكرمه ، وجعله من خاصته . وتحقق الخليفة من فضله وعلمه ،

فقد لاحظ انصرافه إلى الدرس والمطالعة ، وابتعاده عن مجالس اللهو ، فعينه قاضياً في إشبيلية عام ١١٦٩ م ، ثم عينه سنة ١٧٧١ م قاضياً في قرطبة ، ثم استدعاه عام ١١٨٢ م وعينه طبيباً خاصاً له ، ثم لم يلبث أن عينه قاضياً لقضاة قرطبة .

وفي خلال هذه الفترة ، وأثناء صلته بأبي يعقوب ، عكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها ، وتوصل إلى تلخيصها ـ إلى حد ما ـ من شوائب الأفلاطونية المحدثة ويقال أن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد أن شكا إليه الخليفة من غموض النصوص الأرسطية المترجمة إلى العربية .

وظل ابن رشد محتفظاً بمكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذي خلف أباه « أبا يعقوب » في الحكم عام ١١٨٤ م . ولكن ارتفاع منزلة أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذي دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام ١١٩٥ م . وقد اختلفت الروايات في طريقة تكفيره ، إلا أنها ترجع في مجملها إلى اشتهاره بالتبحر في علوم الأوائل من الفلاسفة . واجتمع له فقهاء قرطبة وقضاتها ، واستجوبوه ، ثم عملوا محضراً بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض ، وصرحوا باللعنة على من يقرأها . فأمر الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع تداولها ، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة جميعاً فأحرقت ، ما عدا كتب الطب والحساب ومبادىء علم الهيئة .

وقد كان من الممكن أن تؤدي هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير لهذا الفيلسوف في نفس الخليفة الذي أمر بالاكتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقي من قرطبة وتسمى ايسانة .

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف ـ وكان في حرب الفونس التاسع ملك قشتالة ـ أحس بحاجته إلى استجلاب رضا الشعب ومؤازرته له ، وكانت

للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم ، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بأبي الوليد ، وهذا هو السبب الحقيقي لنكبة ابن رشد . وظروف المحنة هنا تكاد تتطابق مع ظروف المحنة التي أودت بحياة السهروردي الشاب في المشرق الذي تألب عليه الفقهاء فاستجاب صلاح الدين لدعواهم إبان فترة الحروب الصليبية .

ولكن الخليفة ما لبث ـ بعد أن هدأت الأحوال ـ أن أخلى سراح ابن رشد ، وأباح دراسة الفلسفة ، ويقال أن جماعة من وجهاء أشبيلية توسطوا لدى الخليفة للإفراج عن الفيلسوف ، فأفرج عنه ودعاه إلى بلاطه في مراكش ، حيث توفي سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م وعمره اثنتان وسبعون سنة ، ودفن بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده .

آثاره

أولاً ـ مؤلفاته الفلسفية والكلامية التي وضعها بنفسه :

١ ـ تهافت التهافت .

٢ ـ المقدمات في الفلسفة وهو في اثنتي عشر مقالة معظمها في المنطق .

٣ ـ مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز في المنطق

٤ ـ رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية .

٥ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

٦ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة .

ثانياً ـ مؤلفاته في الفقه والفلك والطب :

١ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد

٢ ـ رسالة عن « حركة الفلك » .

٣ ـ كتاب عن « استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة » .

٤ ـ مختصر لكتاب المجسطي ، ولدينا ترجمة عبرية له .

٥ ـ كتاب الكليات .

٦ ـ وضع ابن رشد شروحاً على أرجوزة ابن سينا في الطب ، وشروحاً على بعض مؤلفات جالينوس .

ثالثاً ـ شروحه على مؤلفات أرسطو :

١ ـ وضع ابن رشد شروحاً مطولة لكتب أرسطو التالية : البرهان السماع الطبيعي ، السماء والعالم ، النفس ، ما بعد الطبيعة .

٢ ـ وضع ابن رشد أيضاً شروحاً متوسطة للكتب السابقة ، وأضاف إليها شرحاً للأورجانون ، ومعه كتاب إيساغوجي لفرفوريوس وشروحاً لكتاب « الكون والفساد » و « الاثار العلوية » و « الأخلاق الى نيقوماخوس » .

٣ ـ ولابن رشد شروح صغرى للكتب السابقة ما عدا كتاب الأخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى .

وقد شرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الأخيرة من كتاب « الحيوان » وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها ، كما توجد تراجم عبرية لأكثرها أما في العربية فلم يبق منها إلا القليل .

ولابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية الأفلاطونية ، سماه « جوامع سياسة أفلاطون » .

مجهوده الفلسفي

لا نريد أن نعرض بالتفصيل لمجهود ابن رشد الفلسفي ـ وقد نتصدى لهذا العمل في موضع آخر ـ ولكننا نكتفي باستعراض الخطوط العريضة لعمله في هذا المجال .

١ ـ ابن رشد وأرسطو كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أرسطو ، ولهذا نراه يستصغر شأن علم الكلام الإسلامي وينقد مدارسه ، لأن هذا العلم ـ في نظره ـ يحاول أن يثبت أشياء يتعذر إثباتها عن طريق منهاجه . وقد تعصب ابن رشد للمنطق الأرسطي وكان يرى أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق .

وكذلك فقد تصدى لشرح النصوص الأرسطية ولخصها وعلق عليها ، وحاول جاهداً تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة ، ومع هذا فلا يمكن أن يقال أنه اقترب تماماً من أرسطو الحقيقي ، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التي يعرضها في سياق شروحه ومؤلفاته .

٢ ـ التوفيق بين الفلسفة والدين ـ على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها أصالة في مجال النظر الفلسفي هي محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين . يرى ابن رشد أن ما جاء في الكتاب حق وأن الإيمان به واجب ، وكذلك فإن الدين يوجب النظر العقلي الفلسفي ، إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه . والعلم على وجه العموم موافق للدين ، والدين موافق للعلم . وحقيقة الأمر أن للشرع ظاهراً وباطناً فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ، ولكن التأويل يجب أن يحصر في أهل البرهان أي الفلاسفة ، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء العقل ، والعقل هو الذي يبين ما يمكن تأويله وعلى أي وجه يكون التأويل ، وهو الذي يكشف عن الحقائق العليا . على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة . ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين ، لأن أدلتهم لا تثبت للنقد وكذلك أيضاً براهين الفارابي وابن سينا القائمة على معنيي الوجوب والإمكان .

وينتهي ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة ، فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق ، فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر في إصلاح الناس

بأخذهم بالطاعة والأعمال حتى تتحقق سعادتهم في المجتمع ، وعلى الرغم من اتفاق الدين مع حقائق العلم والفلسفة عن طريق التأويل إلا أنه لا يستهدف إعطاء الناس علماً بل يوجههم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة .

٣ ـ الله والنفس والعالم : حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم ـ على رأي الغزالي ـ والقول بقدمه عند المشائين . ولكنه أظهر في محاولته هذه ابتعاداً عن الموقف الأول بقدر ما سجل اقتراباً ظاهرا من الموقف المشائي ، فهو يرى أن العالم في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه . والوجود لا يصدر عن العدم وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل .

ويتألف الوجود الطبيعي من الصورة والهيولى ـ كما يقول أرسطو ـ ولا انفصال لإحداهما عن الأخرى إلا في الذهن ، وبذلك تبطل دعوة أفلاطون في قوله بالصور العيانية المثالية .

وتنتظم الموجودات في مراتب فتوجد الصورة المادية أو الجوهرية في مرتبطة وسطى بين العرض المجردة والصورة المفارقة وكذلك فإن الصورة الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل .

وتؤلف الصور جميعاً من الذات الإلهية وهي الصورة الأولى للعالم ـ إلى الصورة الهيولانية ـ وهي أدنى الصور ـ سلسلة واحدة متصلة بعضها فوق بعض .

أما العالم أو الكون الذي يخضع للتغير فإنه من حيث أزليته يستلزم حركة أزلية تفتقر بدورها إلى محرك أزلي إذ أن العالم غير حادث أو ممكن بل هو كل متحرك منذ الأزل ضرورة ، وله محرك أزلي هو موجود ومنشيء نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع .

والله عاقل ومعقول معاً ، ووجوده عين وحدته ، إذ الوجود والوحدة فيه

ليستا زائدتين عن الذات والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات فذاته منزهة عن كليهما ، ومع ذلك فإن العلم الإلٓهي هو الذي يوجد العالم ويحيط به . والله هو المبدأ والصورة الأولى ، والغاية لكل شيء ، وهو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد .

وأما الموجودات العقلية فإنها مراتب بعضها فوق البعض الآخر ، وهي عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفعال . ولكل منها فلكه الخاص به ، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها . وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول . والعقل الفعال آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصرف في النوع الإنساني .

فإذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند هذا الحد تنازلاً بدأت مرتبة الصور العقلية المخالطة للمادة وهي النفس الإنسانية . والنفس عند ابن رشد كما هي عند أرسطو متعلقة ببدنها تعلق الصورة بالهيولى . ولكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهي تفني بفناء الجسد ، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل الهيولاني نرى ابن رشد على العكس منه ـ وانسياقاً مع ثامثيوص ـ وقد جعل من هذا العقل جوهراً أزلياً فوق طور النفس لا يعتريه الفناء ثناء شأنه في ذلك شأن العقول المفارقة والعقل الفعال ، وقد ألحق ابن رشد وظيفة العقل الهيولاني عند أرسطو بما يسميه بالعقل المنفعل الذي يعتبر مجرد استعداد النفس ، وهو يوجد في الإنسان ويفنى بفنائه .

على أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع الإنسان ، والعقل الهيولاني القابل يحيط بها كثير من الغموض ، فلا يمكن أن نحدد أسلوب التعقل الإنساني بوضوح عن طريق علاقة بين عقلين مفارقين كل منهما عقل هو جوهر أزلي . وكيف تتحقق الأزلية والمفارقة والخلود لعقل هيولاني ؟

إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يبتعد كثيراً عن الموقف الأرسطي كما بسطه المعلم الأول في كتاب النفس .

ويرى ابن رشد أن تفاوت الأفراد في معرفتهم العقلية إنما يرجع إلى مدى قدرة العقل القابل عند كل منهم لتلقي الصور المعقولة من العقل الفعال .

٤ ـ نظرية الاتصال بالعقل الفعال : كيف يتم إذن الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال ؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفس على الصور المعقولة ؟

لقد سبق أن أشار ابن باجة وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد .

ويرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقين : طريق الإدراك العقلي ، وطرق الحدس الصوفي وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفي الهابط من الذات الإلهية ، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلي الصاعد الذي يبدأ من المحسوس وينتهي إلى الصور المعقولة التي هي فعل محض ، وهذا الطريق الأخير ميسور لكل إنسان ، وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل ، وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال .

٥ ـ خاتمة

كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين في الغرب المسيحي وقد تأثر بآرائه القديس توما الاكويني ، ونشأت رشدية لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير وتنهج منهجه .

ولا شك أن محاولة الفيلسوف اليهودي باروخ اسبنوزا في التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأويل النصوص الدينية لكي تلتقي مع دواعي النظر العقلي ـ لا سيما في مقاله في اللاهوت والسياسة ـ إنما ترجع في حملتها إلى مجهود ابن رشد وأثره في هذا المجال .

الفهارس والمراجع

١ـ فهرس الاعلام
٢ـ المراجع والمصادر
٣ـ الفهرست العام

فهرس الأعلام

ـ أ ـ

الأسفراييني : ١٣٥، ٢٠٧، ٢١٤

الأشعري (ابو الحسن): ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٥٩، ١٦١، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٣٤٥.

الأشعري (أبو موسى) : ١٢٦،

الأصفهاني

الأشعث : ١٤٨ .

الأوزاعي : ٢٨، ٥٩.

الإيجي (عضد الدين): ١٣، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٩٠، ٢٠٨ :

ابان بن سمعان: ١٤٧، ١٥٠.

ابراهيم بيومي مدكور: ٣٧، ٣٨، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٣٧.

ابراهيم (عليه السلام): ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩.

ابروقلس: ٣٠، ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ١٠٤، ٣٢٤، ٤٠٤، ٤٠٥.

ابن ابي اصيبعة: ٧٥، ٧٧، ٩٤، ٩٩، ١٠٢، ١٠٩، ٢١٩، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٣٧٨، ٤٠٨، ٤١٠.
ابن تيمية: انظر تقي الدين.
ابن باجة: ٤١٤، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٣٧.
ابن بشكوال: ٤٣٠.
ابن جيرول: ٤١٤.
ابن الجوزي:
ابن حزم: ٥٨، ١٦٦، ١٦٩، ١٩١، ٤١٤، ٤١٧، ٤١٨.
ابن الحنفية: ١٢١، ١٥٥، ١٨٤.
ابن حيان: انظر جابر.
ابن خلدون: ٢٥، ٢٦، ٥٥، ٦٢، ٧٦، ٩٩، ١٢١، ١٣٣، ١٣٦، ١٤١، ١٤٢، ٢٠٦، ٢٤٤.
ابن الراوندي: ١٨٠.
ابن مسرة: ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٩، ٤٣٠.
ابن سبأ: انظر عبد الله.
ابن سبعين: ٤٠، ١٠٤، ٢٣٦.
ابن رشد: ١٧، ٣٣، ٣٦، ٤٠، ١١٢، ١١٣، ١٦٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٣٢٤، ٤١٤، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٤، من صفحة ٤٢٨ الى صفحة ٤٣٧.
ابن عساكر: ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٥.
ابن سينا: ١٣، ١٤، ٢٢، ٣٢، ٣٣، ٣٥-٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ١٠٤، ١١٠، ١١٢، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٥، ٢٥٠، ٢٧٠، من صفحة ٢٧٣ إلى صفحة ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٦، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١٤، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٣٣، ٤٣٤.
ابن الصلاح: ٢١٤

ابن زرعة: ١٠٦.
ابن طفيل: ٤٠، ٤١٤، ٤١٨، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣١.
ابن عبد البر: ٥٤، ٥٨، ٦٢.
ابن عربي: ٨٩، ٣٦٩، ٣٧٨، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٩.
ابن العماد: ٢٠٩.
ابن فورك: ٢٠٧، ٢١٤.
ابن القيم: ٥٦.
ابقراط: ٩٧، ١٠١، ١٠٣، ٤
ابن كثير: ٢١٤.
ابن كرنيب: ٧٧.
ابن مسكويه: ١١٢.
ابن المرتضى: ١٥٥، ١٥٩.
ابن النديم: ٦٤، ٧٧، ١٠٥، ١٠٩، ٢١٩، ٢٢٣.
ابن نباتة: ١٤٧، ١٤٨.
ابن هشام: ٤٦، ٤٩.
أبو الاسود الدؤلي: ٩٣.
ابو العباس بن العارف: ٤١٧.
ابو الهذيل العلاف: ٩٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٣، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢.
ابو بشر متى بن يونس: ٧٥، ٧٦، ١٠٤، ٢٣٤.
ابو الدرداء: ٨٤.
ابو بكر الصديق: ١٢٥.
ابو بكر المغزي: ٣٢٨.
ابو منصور الماتريدي: ١٩٣، ٢٠٤، ٢٠٥.
ابو بكر السلوركيني: ٤١٧.
ابو العلا العفيفي: ١٠٥، ٣٢٨، ٣٦٠، ٣٧٨، ٤١٧.

ابو حنيفة النعمان: ٥٦، ٥٧، ٥٩.
ابو ريان (الدكتور محمد علي):
ابو ريدة (محمد عبد الهادي): ٣٧، ٤١، ٤٢٩.
ابو ذر الغفاري: ٨٤، ٨٥.
ابو طالب المكي: ٣٣٧، ٣٥٠، ٣٧٥.
ابو سليمان السجستاني: ١٠٥، ١٠٦.
ابو يعقوب يوسف: ٤٢٤، ٤٣٠، ٤٣١.
احمد بن خابط: ١٥١، ١٧٤، ١٧٦.
أحمد امين: ٥٩، ٢١٩.
احمد بن حنبل: ٢٧، ٥٤، ٥٧، ٦٢، ٩٩، ١٩٠.
اخوان الصفا: ١١٠، ١١١، ٢٦٩، ٤١٤.
ارسطو: ٢٢، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٦، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١٤٤، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٤، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٨٤، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٤، ٣١٧، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٨، ٤١٩، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦.
الاسكافي: ١٧٩.
ارشميدس: ١٠٧.
اسطفن (الاسكندري): ٤٧٠.
اسكليبوس: ٧٣.

الاسكندر الافروديسي: ٣٢، ٣٤، ٧٢، ١٠٣، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٧، ٢٥٥، ٣٠٠.
اسحق بن حنين: ٣١، ١٠١.
اسين بلاثيوس: ٤١٩.
افلاطون: ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٤١، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٩٤، ٩٧، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣١٤، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤١٠، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٣، ٤٣٣، ٤٣٥.
أفلوطين: ٣٠، ٣٢، ٣٥، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٨، ٧٩، ١٠٤، ١١٢، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٧٠، ٢٩٥، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٨٧، ٣٩٣، ٣٩٧، ٤٠٢، ٤١٥، ٤١٦.
اقليدس: ٧١، ٩٤.
اكسانوفان: ١٠٩.
امام الحرمين (الجويني): ٢٠٧، ٣٣٧، ٣٤٥.
أمونيوس: ٣٢، ٦٩، ٧٣.
أنباذوقليس: ١٠٧، ٤١٥، ٤١٦.
أنسلم: ٢٤٣، ٣١٩.
الأهيجي: ١٣٢.
الأهواني (أحمد فؤاد): ٣٧، ٤١، ٢٣٥، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٢٧.
اوريجين: ٧٧، ٧٨، ١٣٩.
اوغسطين: ٧٠، ٢٦٠.
اوليري: ٢٠، ٣١، ٣٧.

إيفاروف: ١٢٨.

- ب -

باخيا بن باقودا: ٤١٤.
بالثيا (انجيل جنثاليث): ٤١، ٤٢٩.
الباقلاني: ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧.
برنشفج: ٢٧، ٢٨.
بروباس (القس): ٩١.
بروتاغوراس: ١٠٨، ١٠٩.
براهما: ٨٧.
برييه (اميل): ١٦، ٣٨٧.
بسكال: ٣٧٥.
بشير بن المعتمر: ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠.
البغدادي (ابو البركات): ٣٥، ٣٩، ٤٠، ٩٨، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٥١، ١٨٦، ٢٠٧، ٢٥٠، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥.
بطليموس: ٧١، ١٠١، ١٠٤.
بلوتارك: ١٠٦.
الأب بويج: ٣٨، ٤١.
بول كراوس: ٣٢، ٩٥، ٩٦.
بهرام: ٨٣.
بيان بن سمعان: ١٥٠.
بيرون: ١٠٨.
البيهقي: ١٣٩، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٧٤، ٣٤٧.

البيروني: ٨٦، ١٤٢.
بينس: ٨٩، ٣٧٨.

- ت -

تارد (جبريل): ٢٠.
تامستيوس: ٧٢، ١٠٣.
التفتازاني: ١٣٣، ١٩٢.
تقي الدين بن تيمية: ١٣، ٢٧، ٥٥، ١٣٠، ١٥٩، ١٩٨، ٢١٤، ٣٣٦، ٣٧٩.
توما (القديس الاكويني): ١٠٤، ٣٧٥، ٤٣٨.
تمام حسان: ٣١، ٣٧.
التوحيدي: ١٠٦، ١٣٢.

- ث -

ثابت الفندي: ٢٧٧، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥.
ثابت بن قرة: ٧٦، ١٠١، ١٠٣.
ثامسطيوس: ٣٢، ١٠٣.
ثابت بن اشرس النميري: ٩٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣

- ج -

جابر بن حيان: ٧٦.
الجاحظ: ٢٤، ٤٨، ١١٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧.
جارديه (لويس) ٣٩، ٣٢٨.
جالينوس: ٧٥، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧ ١٠٩، ١١٠، ١١١، ٢٣٧، ٢٦١، ٤٣٣.

الجباني (ابو علي): ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧ . ، ١٨٨، ١٩٥، ١٩٦ .
الجباني (ابو هاشم): ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨ .
جيربيلي (فرانشكو): ٣٨ .
الجرجاني: ١٤٣، ١٩٦ .
الجعد بن درهم: ١٤٧ .
جعفر الصادق: ٥٦، ١٢١ .
ابو جعفر الطحاوي: ١٩٣ .
جعفر الكيا: ٣٣، ١٠٤ .
جعفر بن حرب: ١٧٤ .
جعفر بن مبشر الثقفي: ١٧٤ .
الجفر: ٣٧٥ .
جمال الدين المزي: ٢١٤ .
جميل صليبا: ٣٩، ٤١، ٣٠١ .
الجنيد: ١٩٧، ٣٥١ .
جهم بن صفوان: ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٩ .
جواشون: ٣٩، ٢٧٧، ٢٨٢، ٣٢٨، ٣٩٥، ٣٩٧ .
جوبينو (الكونت): ١٨، ٣٦ .
جوتييه: ١٧، ١٩، ٣٧، ٤١، ٤٢٩ .
جوستنيان: ٣٠، ٦٨، ٩٥ .
جولدزيهر: ٢٨، ٥٩، ١٥٩ .
الجيلان:ي ٢٧٤ .
الجيلي (مجد الدين): ٤٠٨ .
جيوم دي موربك: ٧١، ٧٢ .
الجوزجاني: ٢٧٦، ٢٨٠ .

- ح -

حاجي خليفة: ٢٠٩.

الحارث المحاسبي: ١٩٧، ٣٥٠.

الحسن البصري: ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٧٠.

حسين مؤنس: ٤١، ٤١٧، ٤٢٩

حنا فاخوري: ٤١، ٤٢٩.

حنين بن اسحق: ٣١، ٧٥، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٩، ١١٠.

- خ -

خالد بن زيد بن معاوية: ٦٣، ٩٣.

خالد بن سنان العبسي: ٤٨.

ابن خلكان: ٢٠٩، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٤٠٩، ٤١٠

الخليل بن احمد: ٩٣، ١٠١، ١٠٢.

الخوارزمي: ٩٧.

الخياط المعتزلي: ١٣٢، ١٤٩، ١٧٨، ١٨٠.

- د -

داود الجواربي: ١٥١.

دوجا: ٢٢.

دي بور: ١٧، ٣٢، ٤١، ١٤٢، ٢١٩، ٤٢٩.

دي وولف: ١٦.

ديكارت: ٣٣، ٢٤٣، ٣١٩، ٣٤٣، ٣٧٥، ٣٧٩.

ديتريشي: ٣٨.

ديمقريطس: ١٠٧، ١٤١، ١٤٣

دي نيزيوس: ٧١، ٩١.

دي ساسي : ١٣٩ .
ديفيد هيوم : ٢٠١ ، ٢٠٨ .
ديماسقيوس : ٧٣ .
ديوجين : ٣٠ ، ١٠٣ ، ١٠٦ .

- ذ -

الذهبي : ١٤٨.
ذو النحويصرة التميمي : ١١٩ .

- ر -

الرازي: ٣٩، ٢٠٨، ٤٠٨، ٤١٦.
الرعيني (اسماعيل بن عبد الله): ٤١٦ .
الرشيد (هارون): ٦٧، ٩٣، ٩٦، ١٣٩، ١٨٨، ١٨٩، ٢١٩، ٣٣٦.
رينان (ارنست): ١٩، ٢٢، ٤١، ٤٢٩.

- ز -

زرادشت: ٨١، ٨٢، ٨٣.
زيد بن علي بن الحسين زين العابدين: ١٢١.
زيد بن عمرو بن نفيل: ٤٥، ٤٦، ٤٧.
زينون الأبلي: ١٤٤، ١٧٥، ٢٣٧.

- س -

سانتلانا: ١٠١، ١٠٧.
السبكي: ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥.
الساوي (ابن الهلاف): ٤٠٨.
سبينوزا: ٤٣٨.

ستيفن بارصديلة: ٩١.
سرجيوس (الرسعني) : ٩١، ١٠٢ .
ابن سريح : ٢١٣، ٢١٤.
سقراط: ٣٠، ٦١، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ٢٢٢، ٢٤١، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٤٦.
سليمان الندبي: ٣٧٧.
سليمان دينا: ٢٧٨ .
سمبليقيوس: ٣٢، ٧٣ .
سكستوس امبريقوس: ١٠٨ .
مسلم بن احوز المازني: ١٤٧.
السهروردي (شهاب الدين) : ١٤ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٨٦ ، ١٠٠ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ٢٥٦، ٢٧٨، ٢٩٦، ٢٩٧ ، ٣١٤ ، ٣٣٢ ، ٣٦٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٣ ، ٤٠٧، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١، ٤٢٨ ، ٤٣٢ .

- ش -

شاخت: ٢١١ .
الشاذلي: ٣٧٥.
الشاطبي: ٥٨ .
الشافعي: ٢٧ ، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ١٩٧، ٢١٣، ٢١٥.
الشبلي: ٣٥١.
الشهرزوري: ١٣٩، ٢٣٣، ٢٧٤، ٣٤٧، ٤٠٨، ٤٢٠.
الشهرستاني: ٢٤، ٢٥، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٣، ١٧١، ١٧٦، ١٨١، ١٨٦، ٢٠٧، ٢١١.
الشيرازي: ٣٤، ٣٦، ٢١٤، ٢٧٦، ٣٨١، ٤١٦.

- ص -

صاعد الاندلسي: ٢٣، ٢٤، ٣١، ٤٨، ٨٥، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٣، ٢٣٤.
صالح بن بهنام: ٨٥.
صلاح الدين (الناصر): ٤٠٩، ٤٣٢.

- ط -

طالوت أعصم اليهودي: ١٤٧.
الطبري: ٨٤، ٨٥، ٢٠٧.
طلحة: ١٢٦، ١٢٧.
الطوسي (نصر الدين): ٣٦، ٣٩، ٢٧٨.
طيمانوس الجاثليق: ٧٧.

- ع -

عائشة ام المؤمنين: ١٢٦.
عباس محمود: ٣٨، ٢٣٧.
عباس محمود العقاد: ٤١، ٤٢٩.
عبادة بن الصامت: ٨٥.
القاضي عبد الجبار: ١٨٤.
عبد الحليم محمود: ٣٢٨.
عبد الرحمن بدوي: ١٩، ٣١، ٣٢، ٣٧، ٣٩، ٨٤، ٩٥، ٣٠٣، ٣٣٩.
عبد الرحمن الثالث: ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥.
عبد الله بن جحش: ٤٥، ٤٦.
عبد الله بن سبأ: ٨٤، ٨٥، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨.
عبد الله بن مسعود: ٥٦.
عبد الكريم عثمان: ١٦٠، ١٨٤.

عبد الله بن المقفع : ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ .
عبد الله بن وهب الراسبي : ١٢٦ .
عثمان امين : ٣٨ .
عثمان بن الحويرث : ٤٥ ، ٤٦ .
عثمان بن خالد الطويل : ١٧١ .
عثمان بن عفان : ٨٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٧١ .
عثمان نجاتي : ٣٠١ .
علي بن ابي طالب : ٦٤ ، ١٢١ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٨٤ .
العماد الاصفهاني : ٤٠٩ ، ٤١٠ .
عمر بن الخطاب : ٤٦ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ١٢٥ .
عمر بن عبد العزيز : ٧٥ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٥٠ .
عمرو بن العاص : ١٢٦ ، ١٢٧ .
عمرو بن عبيد : ١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٧٠ .
علي سامي النشار : ٣٩ .

- غ -

الغزالي : ١٣ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٩ ، ٥٤ ، ١٠٧ ، ١٢٨ ، ١٣٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٥ ، ٢٢٧ ، ٢٥٠ ، ٣١٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٣ ، من صفحة ٣٣٥ إلى صفحة ٣٧٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٣ ، ٤٠٧ ، ٤١٩ ، ٤٢٨ ، ٤٣٥ .
غيلان بن مسلم الدمشقي : ٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٧١ .

- ف -

الفارابي : ٣٢ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١٣٣ ، ١٣٩ ، ٢٢٤ ، ٢٣٠ ، من صفحة ٢٣٢ إلى صفحة ٢٥٣ ، من صفحة ٢٥٥ إلى صفحة ٢٦٤ ، من صفحة ٢٦٦ إلى صفحة ٢٧٣ ،

٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٧، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣١٠، ٣١٣، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٦، ٣٧٠، ٣٧٣، ٤١٤، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢٣، ٤٣٤.

فردريك الصقلي : ١٠٤.

فورجيه: ٢٧٧.

فورفوريوس: ٣٢، ٣٥، ٦٩، ٧١، ٩٤، ٩٥، ١٠٦، ٢٣٣، ٢٨٠، ٤٣٣.

فورلاني : ٩٥.

فون كريمر : ٢٧، ٢٨، ٥٩، ١٤٢.

فيثاغورس : ٦٨، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ٢٢٣.

فيلون: ٦٢، ١٣٩.

- ق -

ابن قتيبة: ٤٨.

قتادة: ٥٧، ١٥٨.

قدامة بن جعفر: ١١٣.

قسطا بن لوقا البعلبكي: ٣١، ١٠١، ١٠٣.

القشيري: ٣٧٥.

قصاب بن باشي زادة: ٣٤.

قصي بن كلاب: ٤٦.

القفطي: ٦٣، ٧٣، ٧٧، ٩٢، ٩٦، ٩٩، ١٠٢، ١٠٧، ١٠٩، ١٩١، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٣.

قنواتي (جورج شحاتة) : ٣٨، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٨٣.

- ك -

كارادفو: ١٧، ٣٨، ٤١، ٥٩، ٣٠١، ٤٢٩.

كارل هينريش بيكر: ١٨، ١٩.

كراوس: انظر بول كراوس.
كليمان: ١٣٩ .
ابن كلاب: ١٣٠، ١٤٦، ١٩٧، ٢٠٩، ٢١٤ .
الكندي: ٢٣، ٢٤، ٣٢، ٣٧، ١٠٤، ١٣٩، من صفحة ٢١٩، إلى صفحة ٢٣٢، ٢٥٥، ٢٧٣.
هنري كوربان: ٤٠، ٤٢، ٤٤ .
كوزان : ١٩ .

- ل -

ليبتنز: ٣٣.
لطفي السيد: ١٦.

- م -

المأمون: ٣١، ٦٧، ٩٣، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٣٢، ١٣٩، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ٢١٩، ٢٢٠.
ماسينيون : ٣٢، ٢٣٦، ٤٠٨.
ماكدوفالد: ٢٢، ٣٧٥.
ماكس مايرهوف: ٣١، ٧٥، ٧٦، ١٣٩.
المتوكل (الخليفة): ٧٥، ٧٧، ١٠٢، ١٧٦، ١٨٨، ١٩٢، ٢٢٠.
المارديني(فخر الدين): ٤٠٨.
مالك بن انس: ٥٤، ٥٧، ٦٢، ١٣٧، ١٩٧، ٤١٣، ٤٣٠.
ماني: ٨٣، ٩٦.
محسن مهدي: ٣٨.
محمد الفاتح: ٣١.
محمد بن تومرت : ٢٠٧، ٣٧٥، ٤٣٠.
محمد يوسف موسى: ٣٧.

محمد مصطفى حلمي: ٢٧٤.
محمد بن كرام : ١٥١.
محمود قاسم : ٤١، ٢٩٨، ٢٩٩، ٤٢٩.
محمود الخضيري : ٢٣٣.
المرزوي : ٧٥ ، ٧٧ ، ٢١٤.
مزدك بن فاتك : ٤٤ ، ٨٤ .
المستظهر بالله العباسي : ٣٥ ، ٤١٧.
مصطفى عبد الرازق · ١٧ ، ٢٧ ، ٣٧ ، ٥٥ ، ٦٠ .
مقاتل بن سليمان : ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٥١ .
المقدسي : ١٥١ ، ١٥٩ ، ٢٠٩
معمر بن عباد السلمي: ١٨٠، ١٨١، ١٨٢.
المعتصم (الخليفة): ٣٧، ٩٨، ١٠٢. ١٠٤، ١٧٦، ١٩٢، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢.
معبد الجهني : ١٤٢ ، ١٤٨ ، ١٧١ .
المعتضد (الخليفة): ٣٧، ١٠٣، ١٠٦.
المقتدر (الخليفة) ١٠٣، ٢٣٤.
المهدي (الخليفة): ١٣٩، ٢١٩.
المنصور (الخليفة): ٩٣، ٩٤، ٩٦، ٩٧.
المسيب بن رافع : ٥٨.
مالبرانش : ٢٠٨.
مريانوس : ٦٣.
ماسرجويه: ٦٣، ٩٤.
ماسرجيس: ٦٣.
معاوية : ٦٤، ٨٤، ٨٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٨.
معاذ بن جبل: ٥٤.
المقريزي: ٢٥، ١٢٥، ١٢٨، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٩، ٢٠٩

الملطي : ١٢٨ ، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨ .
المسعودي: ٤٤، ٧٥، ١٥٨، ١٥٩ .
مونك: ١٦، ٢٢، ٣٧، ٤١، ٤٢٩ .

- ن -

النخعي (ابراهيم) ٥٦ .
النسفي: ١٩٢ .
نظام الملك: ٢١٠، ٣٣٧، ٣٣٨.
النظّام (ابراهيم) ٩٨، ١٤٤، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٩، ١٩١ .
نللينو : ١٦، ٦٥ ، ٢٧٨ .
النوبختي : ١٢٨ .
نومينيوس : ٦٩ .
النووي : ٢١٤ .

- هـ -

هارون الرشيد: (انظر الرشيد).
همرمز: ٨٣.
هشام بن عبد الملك : ١٤٧ ، ١٥٠
هشام بن الحكم : ١٥١، ١٧٥، ١٨٩، ١٩١ .
الهمزاني: ٢٤ .
هورتن: ١٧، ٨٥، ١٤٢، ١٩١.

- و -

الواثق (الخليفة): ٩٨، ١٠٢، ١٩٢ .
واصل بن عطاء : ١٤٨، ١٥٥، ١٥٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٤، ١٨٤ .

والزر : ٣٧ .
ورقة بن نوفل: ٤٥، ٤٦ .

- ي -

يامبليخوس : ٣٠، ٦٨، ٧١، ١٠٧.
ياقوت النحوي: ٢٣٤ .
يحيى بن المبارك اليزيدي: ٩٨.
يحيى بن عدي : ١٠٥ ، ١٣٢ ، ٢٣٥ .
يحيى النحوي · ٧٣ ، ٣٤٧
يعرب بن قحطان : ٢١٩ .
اليعقوبي : ٩٤ ، ١٠٨ ، ١١٢ .
يعقوب الرهاوي : ٧٦ ، ٩٣ ، ١٠٢ .
يوحنا بن جيلان : ٧٤ ، ٧٧ ، ٢٣٤ .
يوحنا بن ماسويه : ٩٣ ، ٩٦ ، ١٠١ .
يوحنا البطريق : ٩٣ ، ٩٤ ، ١٠١ ، ١٠٣ .
يوحنا الدمشقي : ١٣٩ ، ١٤٢ .
يوحنا الفيليبوني : ٧٣ ، ٧٤ .
يوسف كرم : ٥٣ ، ٧١ ، ٧٩ ، ٣٢٨ .

المراجع والمصادر

أولاً - مراجع القسم الأول[1]

أبو ريدة (عبد الهادي) : النظام وآراؤه الفلسفية والدينية — القاهرة

أحمد أمين : فجر الإسلام — القاهرة

ضحى الإسلام — القاهرة

ظهور الإسلام — القاهرة

الإسفراييني (أبو المظفر) : التبصير في الدين — القاهرة ٩٥٥

الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين — القاهرة

الإبانة عن أصول الديانة — القاهرة

استحسان الخوض في علم الكلام

أورسل (بول ماسون) : الفلسفة في الشرق (الترجمة العربية

اوليري : مسالك الثقافة الإغريقية

إلى العالم الإسلامي (الترجمة العربية)

---

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العربية وغير العربية بالاضافة الى المراجع الواردة في هوامش الكتاب .

الايجي (عبد الرحمن) : المواقف في علم الكلام
ابن تيمية (تقي الدين) : مجموعة الفتاوى
منهاج السنة (نشرة الدكتور رشاد سالم)
ابن الجوزي : تلبيس إبليس
ابن حزم : الفصل
ابن خلدون : المقدمة (نشرة علي عبد الواحد وافي) القاهرة ١٩٦٢
ابن خلكان : وفيات الأعيان
ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال القاهرة
الكشف عن مناهج الأدلة القاهرة
ابن عبد ربه : العقد الفريد القاهرة ١٩٢٨
ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري
ابن قيم الجوزية : شفاء الغليل
ابن المرتضى (المعتزلي) : المنية والأمل
بدوي (عبد الرحمن) : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية
(ترجمة القاهرة
الأفلاطونية المحدثة عند العرب (تحقيق) القاهرة)
أرسطو عند العرب (تحقيق) القاهرة
المبشر بن فاتك (تحقيق) القاهرة
الآراء الطبيعية لفلوطرخس (تحقيق) القاهرة
البغدادي (أبو منصور) : الفرق بين الفرق القاهرة ١٩٤٨
عبد القاهر (بن طاهر) : أصول الدين القاهرة ١٩٢٨
بور (دي بور) : تاريخ الفلسفة في الإسلام
(ترجمة عبد الهادي أبو ريدة) القاهرة
بينس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود
(ترجمة عبد الهادي أبو ريدة) القاهرة

البيهقي : تتمة صوان الحكمة
التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية
التهاوني (محمد علي الفاروق): كشاف إصطلاحات الفنون القاهرة ١٩٦٣
جار اللّه (زهدي) : المعتزلة القاهرة ١٩٤٧
الجرجاني : التعريفات
جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام
(ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى)
الجويني (أبو المعالي الجويني إمام الحرمين) : كتاب الإرشاد الشامل في أصول الدين .
حاجي خليفة : كشف الظنون (طبعة فلوجل)
الخونسري : روضة الجنات
الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم) : كتاب الانتصار (طبعة نيبرج)
القاهرة ١٩٢٦
الدميري : كتاب الحيوان
الذهبي : ميزان الاعتدال
الرازي (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
(وعليه شرح نصير الدين الطوسي)
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
الرسعني : مختصر الفرق بين الفرق
السبكي : طبقات الشافعية
السيوطي : صون المنطق والكلام
الشهرستاني : الملل والنحل
نهاية الاقدام
الشيرازي (صدر الدين ـ ملا صدرا) : الأسفار الأربعة في مجلدين (طبع حجر طهران)
صاعد الأندلسي : طبقات الأمم

عبد الجبار (القاضي) : المغني (في عدة اجزاء)
المحيط بالتكاليف
شرح الأصول الخمسة
عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام القاهرة
الغزالي (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة
الرد على الباطنية
الجام العوام عن علم الكلام
القفطي (جمال الدين) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٤٦هـ
الكاشي : معرفة الرجال القاهرة ١٣١٧هـ
الكليني : أصول الكافي
المجلسي (محمد باقر) : كتاب الاعتقادات
المقدسي (أبو طاهر) : البدء والتاريخ
المقريزي : الخطط القاهرة ١٢٧٠هـ
الملطي (أبو الحسن) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع القاهرة ١٩٤٩
ميلي (الدو) : العلم عند العرب (الترجمة العربية)
نادر (البير نصري) : المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقون
نلليتو : علم الفلك وتاريخه عند العرب
النوبختي (الحسن بن موسى) : فرق الشيعة

(ب) المراجع الأجنبية

- Armstrong: The structure of the Intelligible World in the philosophy of Plotinus.
- Bréhier (E) : L'Intelligence chez Plotin. Ed. Boivin.
- Casartelli: E. R. E- art. Dualism (Persian).
- Corbin (H) : Hist. de la Philosophie Islamique.
- Galland (H): Essai sur les Mo'tazilites, 1906.
- Gandillac (De): La Sagesse de Plotin.
- Gardet (L): Introduction à la Theologie Musulmanne.
- Gauthier: Introduction à la Theologie Musulmanne.
- Guenon: Hist., de la philosophie Indienne.
- Halkin, A., S.,: Moslem Sects and shisms, 1935.
- Macdonald, D. B.: Muslim Theology 1903.
- Massignon (L),: Salman Pak, 1934.
- Munk: Mélanges de philosophie Arabe et Juive.
- O'Leary: Moslem thought and its place in history.
- Sarton: History of Science.
- Sweetman: Islam and Christian Theology 1945.
- Tritton (A. S) : Muslim Theology, London 1947.
- Vacherot: Hist. Cratique de l'école philosophie d'Alexandrie.
- Watt W.: Origin of The Islamic doctrine of Acquisition J. R. A. S. 1943.
- Wensnick (A) : Moslim Greed, 1932.

ثانياً ـ مراجع القسم الثاني

أ ـ المراجع العربية[1]

أحمد أمين : ضحى الإسلام.

أميل جنثاليث بالنيثيا : تاريخ الفكر الأندلسي (ترجمة حسين مؤنس)

الأب جورج قنواتي : مؤلفات ابن سينا

حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية

---

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العامة . وقد اكتفينا بذكر المراجع المتخصصة في سياق نص الكتاب ، كذلك لم تدرج في هذا الفهرست كتب الفلاسفة ومؤلفاتهم (أي النصوص الفلسفية لفلاسفة الإسلام) واكتفينا بايرادها في صفحات هذا البحث

دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة)
د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
عباس محمود : الفارابي
عباس محمود العقاد : ابن رشد (نوابغ الفكر العربي)
عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا
د . محمد البهي : الجانب الإلهي في الفكر الإسلامي
د . محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية
د . محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان (ج ١ ، ج ٢)
د . محمد علي أبو ريان : هياكل النور
د . محمد علي أبو ريان : لمحات في الحقائق
د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية
مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

(ب) المراجع الإفرنجية

Armstrong: the structure of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus.
Carra de Vaux: Les penseurs de l'Islam.
Gardet (L): La philosophie mystique chez Avicenne.
Gauthier (L): Ibn Rochd Paris 1900.
Gilson (E): Les sources greco- arabes de L'Augustinisme Avicennesant, Archives doctrinales... de Moyen Age.
Gobineau (A): La philosophie et les Réligions dans l'Asie Centrale Vol., 1.
Goichon: L'Essence et l'Existence dans la philosophie d'Ibn Sina.
Madkour: La place d'al- Farabi dans l'Ecole philosophique Musulmane.
Munk: Mélange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.
Palacios Asin: Abenmassara E. 1.
Quadri: La philosophie arabe dans l'Europe Médièval des orgines à Averroès, trad., par Roland Huart Payot, Paris 1947.
Renan (E): Averrosès et l'Averroisme, Paris 1900.
Saliba (DJ): La Metaphysique d'Avicenne.

الفهرست

الموضوع	صفحة
الاهداء	٤
مقدمة الطبعة الثانية	٥
تصدير	٧

القسم الأول

المقدمات العامة وعلم الكلام

١ ـ مقدمات عامة في الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

مشكلة الفلسفة الاسلامية	١١
مقدمة عامة	١١
الفلسفة الاسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفي الانساني	١٤
أراء المؤرخين الاسلاميين بصدد الفلسفة الاسلامية	٢٣
أراء الاسلاميين المحدثين في اصالة الفلسفة الاسلامية	٢٧
كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين	٣٠
التيار الأفلاطوني في الفلسفة الاسلامية	٣٤
مجهودات الباحثين في ميدان الفلسفة الاسلامية	٣٦

الفصل الثاني

الحياة العقلية عند العرب قبيل ظهور الاسلام ٤٣
الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام ٥١
الاجتهاد بالرأي والقياس ٥٦
الاجماع ٥٨
موقف القرآن من الفلسفة ٦١
عصر بني أمية ٦٣

الفصل الرابع

الحياة العقلية في العصر العباسي ٦٧
الثقافات الأجنبية :
١ ـ اليونانية ٦٨
٢ ـ المسيحية ٧٧
٣ ـ الغنوصية ٧٨
٤ ـ الفارسية ٨٠
٥ ـ الهندية ٨٥

الفصل الخامس

حركة الترجمة والنقل ٩١
حركة النقل في العصر الأموي ٩٣
حركة النقل في العصر العباسي ٩٣
المرحلة الأولى ٩٣
المرحلة الثانية ٩٧
المرحلة الثالثة ١٠٤
مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية ١٠٦

٢ ـ الفرق الاسلامية وعلم الكلام

الفصل السادس

نشأة الفرق الاسلامية ١١٧

الخلافات في عهد الرسول والصحابة ١١٨

١) الجدل في العقائد ١١٨

ب) الخلافات في الفروع ١٢٠

أولاً : الاختلاف في الامامة ١٢١

ثانياً : الاختلاف في الأصول ١٣٠

الفصل السابع

علم الكلام ١٣١

مناهج المتكلمين وأساليبهم ١٣٤

نشأة علم الكلام ١٣٦

موضوع علم الكلام ١٤٢

الفصل الثامن

ادوار علم الكلام ومواقفه(١) ١٤٥

١ ـ الدور الأول : عصر بني أمية ١٤٥

١ ـ الجبرية ١٤٦

٢ ـ القدرية ١٤٨

٣ ـ المشبهة ١٥٠

الفصل التاسع

أدوار علم الكلام ومواقفه (٢) ١٥٣

المعتزلة ١٥٣

أصل التسمية ١٥٣

الأصول الخمسة ١٥٨
طبقات المعتزلة ١٦٠
الطبقة الأولى ١٧٠
الطبقة الثانية ١٧١
ابراهيم بن سيار النظام ١٧٤
بشر بن المعتمر ١٧٧
معمر بن عباد السلمي ١٨١
تمامة بن أشرس النميري ١٨٢
الطبقة الثالثة ١٨٣
أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ١٨٥
٢ ـ الدور الثاني : العصر العباسي ١٨٨
١ ـ المرحلة الأولى ١٨٨
٢ ـ المرحلة الثانية ١٨٩

الفصل العاشر

أدوار علم الكلام ومواقفه (٣) ١٩٥
الاشاعرة ١٩٥
مذهب الاشاعرة ١٩٨
٣ ـ المرحلة الثالثة ٢٠٦
الدور الثالث ٢٠٨
تعقيب بين السلف والأشعرية ٢٠٩

القسم الثاني
الفلسفة الاسلامية
الفصل الحادي عشر

الكندي فيلسوف العرب ٢١٩

آثاره الفلسفية ٢٢٠
فلسفة الكندي :
١ ـ العلم الإلهي ٢٢٤
٢ ـ الفلسفة الطبيعية ٢٢٦
٣ ـ النفس ٢٢٩

الفصل الثاني عشر

الفارابي ٢٣٣
نشأته ٢٣٤
أثاره ومؤلفاته ٢٣٧
فلسفته : ٢٣٨
١ ـ الإلهيات ٢٤١
٢ ـ النفس ٢٥٠
٣ ـ الاخلاق ٢٥٦
٤ ـ السياسة ٢٦٠

الفصل الثالث عشر

الشيخ الرئيس ابن سينا ٢٧٣
حياته وشخصيته ٢٧٤
مؤلفاته ٢٧٧
مذهب ابن سينا الفلسفي ٢٧٨
أقسام الفلسفة عند ابن سينا ٢٨٠
١ ـ المنطق ٢٨٦
٢ ـ الفلسفة الطبيعية ٢٨٦
٣ ـ النفس ٢٩٣
٤ ـ الإلهيات ٣١٦

التصوف عند ابن سينا ٣٢٨

الفصل الرابع عشر

ابو حامد الغزالي ٣٣٥
عصره ٣٣٥
أثاره ٣٣٦
المنهج عند الغزالي ٣٤١
مناقشة قواعد المنهج ٣٥٥
آراء الغزالي ألفلسفية : ٣٥٨
نظرة مجملة حول آراء الغزالي ٣٧٤

الفصل الخامس عشر

ابو البركات البغدادي ٣٧٧
حياته وآثاره ٣٧٧
مذهبه ونقده لابن سينا ٣٧٨
مشكلة الالوهية ٣٨١
نقد مذهب الصدور عند ابن سينا ٣٨٤
نظريته في الخلق المتعدد الأبعاد ٣٩٢
النفس الانسانية وقواها ٣٩٥
نظريته في العالم الملائكي ٤٠٠

الفصل السادس عشر

السهروردي الاشراقي ٤٠٧
نشأته ٤٠٨
مذهبه ٤١٠

الفصل السابع عشر

الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي ٤١٣

مقدمة عامة ٤١٣

١ ـ ابن مسرة ٤١٥

٢ ـ ابن حزم ٤١٧

٣ ـ ابن باجة ٤١٨

٤ ـ ابن طفيل ٤٢٤

الفصل الثامن عشر

الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي (تابع)

ابو الوليد بن رشد ٤٢٩

نشأته وسيرته ٤٢٩

آثاره ٤٣٢

مجهوده الفلسفي ٤٣٣

خاتمة ٤٣٨

الفهارس والمراجع والمصادر ٤٣٩

١ ـ فهرس الأعلام ٤٤١

٢ ـ المراجع والمصادر ٤٥٩

أولاً : مراجع القسم الأول ٤٥٩

ثانياً : مراجع القسم الثاني ٤٦٣

٣ ـ الفهرست العام ٤٦٥